Reinhold Seeberg

Christliche Dogmatik

Erster Band



Leipzig
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl

Christliche Dogmatik

Von

Reinhold Seeberg

Erster Band

Religionsphilosophisch-apologetische und erkenntnistheoretische Grundlegung — Allgemeiner Teil: Die Lehren von Gott, dem Menschen und der Geschichte



Erlangen 1924 Leipzig
A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl

Vorwort.

Vor einer Reihe von Jahren übernahm ich die Aufgabe für diese Sammlung Theologischer Lehrbücher die Dogmatik zu bearbeiten. Mancherlei andere Arbeiten haben mich bisher verhindert mein Wort einzulösen. Das Werk, dessen ersten Teil ich jetzt der Öffentlichkeit unterbreite, konnte leider nicht, wenn es nicht einen in unserer Zeit unerlaubten Umfang erreichen sollte, in jeder Hinsicht den Anforderungen an ein Lehrbuch entsprechen. Ich habe von der Mitteilung historischen Stoffes tunlichst abgesehen. Nur die altprotestantische Dogmatik glaubte ich etwas eingehender berücksichtigen zu müssen, da sie immer noch den Ausgangspunkt bei der Verständigung über die dogmatischen Probleme zu bilden pflegt und zudem in dem Gemeindeglauben trotz aller an sie gewandten Kritik fortdauernd wirksam ist. Von der Auseinandersetzung mit neueren und neuesten Ansätzen in der dogmatischen Arbeit habe ich zumeist abgesehen, da dadurch die Einheit der Darstellung leicht leidet, vor allem aber weil ohne erhebliche Überschreitung des mir zur Verfügung stehenden Raumes eine fruchtbare Diskussion doch nicht zu erreichen gewesen wäre. Ich hoffe in anderem Zusammenhang das diesmal Unterlassene nachholen zu können. Zur Zeit muß ich für diesen Stoff auf die bekannten Bücher von Luthardt, Kaftan, Lemme und besonders auf H. Stephans eingehende Bearbeitung von Nitzsch' Lehrbuch verweisen. Dagegen habe ich das biblische Material, da meine eigene Auffassung in engstem Zusammenhang zu seinem Verständnis steht, eingehend vorgeführt.

Bei einer Arbeit wie der vorliegenden gerät der Verfasser leicht in die Versuchung einzelne Partien zu Monographien anwachsen zu lassen und andere zu vernachlässigen. Ich glaube, dieser Versuchung widerstanden zu haben. Was ich erstrebte war, eine Gesamtauffassung der christlichen Religion in streng einheitlicher Fassung zu entwerfen. Ich habe mir Mühe gegeben das, was mir vorschwebte, möglichst klar und einfach auszudrücken und für das Behauptete auch den Beweis zu erbringen. Mich dünkt, daß in der Erregung unserer Tage ein derartiges sich bewußt an die Aufgaben und die Grenzen der wissenschaft-

lichen Erkenntnis haltendes Verfahren Pflicht ist und vielleicht auch weiteren Kreisen Nutzen bringt, die wissen wollen, was Christentum ist und wie ein moderner Mensch Christ sein könne. Aber es lag in dem Charakter des Buches, daß praktische Ratschläge oder apologetische Anweisungen in ihm keinen Platz gefunden haben.

Diese Bemerkungen über Art und Absicht des Buches mögen hier genügen. Ein alphabetisches Register wird dem zweiten Bande, der etwa in Jahresfrist erscheinen und die Darstellung der Dogmatik zu Ende führen soll, beigegeben werden. Einstweilen wird man sich über den Inhalt leicht nach dem ausführlichen Inhaltsverzeichnis orientieren können. — Schließlich möchte ich nicht unterlassen, den vielen Zuhörern aus den dreißig Jahren, während welcher ich Vorlesungen über Dogmatik gehalten habe, auf diesem Wege einen herzlichen Gruß zu senden. Manches in dem Buch wird sie bekannt anmuten, anderes wird ihnen neu sein und ihnen zeigen, daß ich mich fortgesetzt bemüht habe in der Erkenntnis fortzuschreiten.

Berlin-Halensee, den 24. Mai 1924.

R. Seeberg.

Inhaltsverzeichnis.

[1]) Die Nummer 4 ist in dem Text (S. 209) versehentlich wiederholt worden.

Seite

Erstes Buch.

Religionsphilosophische und erkenntnistheoretische Grundlegung der christlichen Dogmatik.

(Apologetik und Methodologie.)

§ 1. Die Aufgabe dieses Abschnittes.

1. ie ältere Theologie pflegte der Darstellung der Dogmatik, „Prolegomena“ vorauszuschicken. In ihnen wurde eine allgemeine Orientierung über den zu behandelnden Gegenstand geboten, sowie eine Feststellung der Quellen der Erkenntnis des Christentums. So wurde etwa über die Theologie und ihr Objekt, das heißt, die christliche Religion und über die Notwendigkeit der Offenbarung, die heilige Schrift und die Glaubensartikel geredet. Die neuere Theologie hat vielfach diese Anordnung des Stoffes beibehalten. Sie leitete dabei das erklärliche Bedürfnis einerseits einen allgemeinen Umriß von dem zu behandelnden Stoff zu gewinnen, andererseits sich über die Quellen der Aussage über ihn zu verständigen.

Aber gegen dies Verfahren konnten erhebliche Einwendungen erhoben werden. Eine derartige allgemeine Bestimmung des Objektes der Dogmatik konnte als unfruchtbar bezeichnet und zugleich daran erinnert werden, daß die betreffenden Begriffe ja doch später in dem System selbst zur Darstellung kommen müssen und daß sie dort in dem systematischen Zusammenhang der übrigen Begriffe erst ganz zur Erkenntnis gelangen können. Die Prolegomena in diesem Sinn führen also zu bloßen Wiederholungen. Aber wichtiger war eine andere Erwägung. Die gekennzeichnete Methode ließ nämlich außer acht, daß die Gegenstände der Dogmatik nicht auf dem Wege natürlicher Denkprozesse erfaßt werden, sondern nur dem besonders gearteten Erkennen des Glaubens zugänglich sind und daß sie somit nur in der Fassung des Glaubens für die dogmatische Arbeit in Betracht komme. Mithin schien die nächste Aufgabe der Dogmatik zu sein, zuerst über die Eigenart des religiösen Glaubens und seiner Gewißheit zu handeln. Nun führte aber diese Auf-

fassung dazu, daß man die Gegenstände dieses Glaubens und dieser Gewißheit mit hineinbezog in die Erörterung des Glaubens. Denn nur so schien es möglich zu sein, die dem Glauben zugesprochene Tragkraft sowie den Umfang dieser überzeugend zu bestimmen. Man konnte hierbei den Glauben entweder nur auf die „Fundamentallehren", welche die Grundverhältnisse der Religion umspannen (Gott, Mensch, Religion), erstrecken (J. A. Dorner) oder auch die christliche Religion in ihrem ganzen Umfang als von der Gewißheit des Glaubens beschlossen dartun (Frank).

Indessen diese Betrachtungsweise ist anderen Bedenken ausgesetzt. Hier werden nämlich entweder alle Glaubensinhalte oder doch ein großer Teil von ihnen vorweggenommen und dadurch dem Zusammenhang des Systems entzogen. Wie nun aber in dem Rahmen der christlichen Erkenntnis jeder Gedanke sich als Glaubensinhalt zu bewähren hat, so sind speziell die Erkenntnisse von Gott und von dem Menschen von vornherein unter dem Erlösungsgesichtspunkt zu fassen, also von der Erkenntnis Christi und der Sünde unabtrennbar, wie sich im weiteren zeigen wird.

2. So liegen sowohl gegen die Methode der alten Dogmatik wie gegen die neueren Versuche sie zu ersetzen Bedenken vor. Aber trotzdem bedarf die Dogmatik unbedingt einer Grundlegung. Der Dogmatiker tritt an die Darstellung der christlichen Religion mit einer Anzahl von Voraussetzungen heran, deren Sinn und Recht dargelegt werden muß, wenn das Verfahren nicht beständig ungewiß werden oder bei jedem Ansatz neue methodische Erwägungen den Zusammenhang hemmen sollen. Einerseits wird nämlich vorausgesetzt, daß das Christentum Religion sei neben anderen Religionen, andererseits wird ihm aber eine Vorzugsstellung zugesprochen, die es über alle anderen Religionen erhebt. Das Christentum ist Religion, aber es ist zugleich die Religion oder es wird als die absolute oder vollkommene Religion angesehen. So selbstverständlich diese Voraussetzung dem christlichen Glauben erscheint, so wenig ist sie das ohne weiteres für die theoretische Betrachtung der wissenschaftlichen Theologie. Hier sind vielmehr eingehende Erwägungen über das Wesen der Religion im allgemeinen und des Christentums im besonderen unabweisbar, wenn jene Voraussetzung für mehr gelten soll als ein bloßes Vorurteil. — Ist nun aber weiter die Erkenntnis in der Religion, die auch in dem Christentum gilt, eine besonders

beschaffene, wie das von dem Ausdruck „Glauben" besagt wird, so wird weiter eine doppelte Reihe von Erwägungen nötig. Einmal handelt es sich darum, die Quellen dieser besonderen Erkenntnis zu bestimmen, nachdem ihre Eigenart schon vorher bei der Bestimmung der Religion erkannt ist. Sodann aber muß untersucht werden, ob diese Erkenntnis mit ihrem besonderen Inhalt überhaupt fähig ist, Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis zu werden.

Somit sind es zwei Voraussetzungen, die je zwei Glieder in sich fassen, welche zu Beginn der dogmatischen Untersuchung gesichert werden müssen. Es fragt sich darum, was Religion ist und inwiefern das Christentum die absolute Religion ist. Und es ist zu zeigen, woher die religiöse Erkenntnis ihren Inhalt erhält und inwiefern die von ihr vergewisserten Objekte Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis werden können.

3. Wir müssen uns hier zunächst über den Sinn der ersten der beiden bezeichneten Voraussetzungen verständigen, um die Methode zu ihrer Behandlung zu finden. Die Frage ist, was mit der Bezeichnung des Christentums als absolute Religion gemeint ist. Diese Bezeichnung besagt im allgemeinen, daß das Christentum die denkbar höchste Form der Religion ist. Und zwar in dem Sinn, daß es dies an sich ist, ohne Beimengung anderer religiöser Elemente, die ihm etwa von früheren Entwicklungsstufen der Religion her anhaften oder die ihm durch Mengung mit anderen Religionsformen zuteil werden. Das Christentum soll also die vollkommene Religion oder eben die Religion sein. Diese Behauptung faßt in sich, daß die christliche Religion die geeignete Religion ist für alle Stufen der menschlichen Entwicklung und den mit ihnen gegebenen religiösen Bedarf. Es soll also die Religion für alle Menschen und für alle Zeiten sein. Das heißt, es ist die Religion, die ihre Bekenner unbedingt zur Mission an allen Völkern und Menschen verpflichtet und zugleich dieser Missionsarbeit grundsätzlich überall Erfolg verspricht. Diesem Urteil entspricht die zu allen Zeiten von der Christenheit ausgeübte Missionswirksamkeit. Diese ist die historische Erscheinung des Gedankens vom absoluten Charakter der christlichen Religion. Es ist kein Grund wider diese Behauptung, daß die Annahme der christlichen Religion immerhin eine gewisse Kulturentwicklung voraussetzt, da das schlechthin rohe und ungebildete Heidentum des Verständnisses der christlichen Gedanken unfähig zu sein

pflegt. Daher setze in derartigen Fällen die religiöse Arbeit der Missionare eine gewisse Erziehung zu Bildung und Kultur voraus. Allein damit ist nur gesagt, daß erst der zu einer gewissen Geistigkeit erwachte oder zur geistigen Entwicklungsfähigkeit angeleitete Mensch des Christentums fähig ist. Das ist aber der Mensch, der zum Menschentum gelangt ist oder die seinem Wesen übrigens fremde tierartige Gebundenheit an das Sinnliche und Sichtbare überwunden hat. Dies ist erst der wirkliche Mensch. Somit ist die ausgesprochene Beobachtung nicht in Widerspruch zu dem Gedanken, daß das Christentum die Religion der Menschheit sein soll und sein kann.

Das Gewicht dieser Behauptung — nur um eine solche handelt es sich in diesem Zusammenhang — wird verstärkt durch die Erwägung, daß die Religion nicht nur eine Steigerung der theoretischen Erkenntnis des Menschen ist, sondern daß sie dem Geist die Beziehung zu der Überwelt vermittelt und ihm dadurch einen neuen Lebensinhalt gibt, der zu sittlicher Tätigkeit treibt und einen Zustand der höchsten inneren Befriedigung oder der Seligkeit begründet. Die in Rede stehende Behauptung enthält also in sich, daß die christliche Religion den Menschen in der seiner Anlage gemäßen Art zu Gott in Beziehung setzt und ihn dadurch beseligt. Der Besitz der Wahrheit der Religion ist also zugleich Seligkeit.

4. Dies alles ist mit dem Ausdruck „absolute Religion" gemeint. Aber gegen diese Auffassung des Christentums erheben sich zwei Einwände. Zunächst weist die Geschichte der christlichen Religion eine reiche Entwicklung auf, deren Resultat in den in mannigfachem Widerspruch zueinander stehenden konfessionellen Religionstypen, zu denen noch die Sekten kommen, vorliegt. Dabei steht es keineswegs so, als wenn diese Differenzen nur gleichgültig und mehr äußerlich wären. Diese geschichtliche Mannigfaltigkeit läßt sich noch steigern durch die Erwägung der innerhalb der Konfessionen einander gegenüberstehenden Richtungen. Demgegenüber fällt aber zunächst auf, daß alle diese einander bekämpfenden Gruppen dadurch zusammengehalten werden, daß sie allesamt Evolutionen des Urchristentums zu sein behaupten und die diesem zugrunde liegende göttliche Offenbarung, deren urkundlicher Ausdruck in dem neutestamentlichen Schrifttum vorliegt, als maßgebende Autorität oder Norm ihrer

Frömmigkeit anerkennen. Sie sehen, mit anderen Worten gesagt, das Urchristentum als den umfassenden und autoritativen Ausdruck des Christentums an. Sie gehen aber im Verständnis desselben auseinander, indem sie unter der Einwirkung anderer Gedanken und Gedankenformen und der durch sie angeregten Bedürfnisse das urchristliche Religionsprinzip interpretiert und ihren Verhältnissen angepaßt haben. Dabei ist aber bei allen das urchristliche Prinzip oder die besondere Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch wirksam und wird als der die Entwicklung bestimmende Faktor anerkannt. Das Verhältnis der verschiedenen Gruppen zu der urchristlichen Offenbarung ist somit zu verstehen als die Beziehung der nach Stufe und Art unter sich verschiedenen geschichtlichen Entwicklungsperioden zu der das ihnen gemeinsame Entwicklungsprinzip herausstellenden geschichtlichen Epoche. Von dieser Erkenntnis her ist aber die Behauptung von der Absolutheit des Christentums nicht auf diese oder jene seiner geschichtlichen Erscheinungsformen zu beziehen, sondern auf das alle diese, trotz ihrer Differenzen, maßgebend bestimmende Prinzip der Erlösungsreligion. Die Epoche der christlichen Religion und der Religion überhaupt ist hiernach das Urchristentum, sofern in ihm die Offenbarung des Erlösungsprinzips geschichtliches Leben erzeugt hat und zwar so, daß in diesem Leben dies Prinzip zu reiner und umfassender Darstellung gelangt ist. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß etwa die einzelnen Formulierungen sowie alle Darstellungsmittel des Erlösungsprinzips in den neutestamentlichen Schriften als letzte und maßgebende Erkenntnisformeln gewertet werden können. Einmal enthalten diese Schriften nämlich eine Menge aus dem Judentum oder der antiken Weltanschauung übernommene Vorstellungen, die zu dem Erlösungsprinzip in keinem inneren Zusammenhang stehen. Sodann aber sind auch die maßgebenden und bleibenden Erkenntnisse vielfach in Formeln gekleidet, die sich aus den zeitgenössischen Gegensätzen und der Bildungsstufe ihrer Urheber erklären und daher anderen Gegensätzen gegenüber und auf anderen Bildungsstufen anderer, unter Umständen schärferer und klarerer, Formulierungen bedürfen. Indessen dürfen diese nur dazu dienen, das religiöse Prinzip der Erlösung, das den Kern der neutestamentlichen Schriften bildet, in seiner Einfachheit und Tiefe wiederzugeben, so verschieden die Form und ihre theoretische Begründung auch sein mögen.

Die dargelegte Erkenntnis empfängt eine geschichtliche Bestätigung an der Beobachtung, daß das Christentum, das wie alle Religionen in seiner Geschichte Reformationen erlebt hat, diese stets unter dem Gesichtspunkt der Rückkehr zu dem ursprünglichen Christentum vollzogen hat. Mag dies auch zuweilen in einem irrigen Verständnis des Urchristentums erfolgt sein, so ist es im ganzen doch immer das Bewußtsein gewesen, zu dem Erlösungsprinzip als zur Rettung zurückkehren zu müssen, das für die Reformationen leitend war. Dies Absehen hebt sich aber sehr deutlich ab von den in anderen Religionen nicht selten begegnenden Reformationen, die sich in synkretistischer Aufnahme von Elementen aus fremden Religionen zu ihrer Belebung und Vertiefung vollzogen.

5. Aber noch ein Einwand kann wider die Formel der absoluten Religion gerichtet werden. Soll das Christentum die absolute Religion sein, so ist es doch auch die eine Religion. Dann aber scheinen die übrigen Religionen überhaupt nicht als Religionen anerkannt werden zu können. Dem steht aber vor allem entgegen die mannigfache Verwandtschaft mit dem Christentum, die sich bei Analyse ihrer Grundlehren wie der seelischen Zustände herausstellt. Haben nun aber auch Nichtchristen Religion und soll das Christentum *die* Religion sein, so muß zwischen jenen und diesem auch ein positives Verhältnis angenommen werden. Wir können diese Frage hier erst vorläufig entscheiden. Die Beantwortung hängt davon ab, ob man überhaupt Religion im Vollsinn außerhalb der vollkommenen Religion anerkennen will. Wer Religion der vollkommenen Religion gleichsetzt, muß die Frage natürlich verneinen. In diesem Sinn sind die altdogmatischen und die populären Urteile zu verstehen, daß hier ein Verhältnis wie zwischen Position und Negation, zwischen Tag und Nacht, zwischen Leben und Tod vorliegt. Man wird dies dann weiter damit beweisen wollen, daß nur im Christentum sowie in der es vorbereitenden hebräischen Religion die zum Bestand der Religion notwendige Offenbarung Gottes vorhanden sei. Demgegenüber ist aber darauf zu verweisen, daß auch die Christen an den Erscheinungen der Natur oder der Geschichte Eindrücke des Göttlichen gewinnen, daß also auch außerhalb der christlichen Offenbarungsgeschichte Wirkungen des Göttlichen stattfinden. Das läßt sich auch dadurch nicht widerlegen, daß

das christliche Empfinden des Göttlichen auch auf diesen Ge-bieten ungleich tiefer ist als in den sonstigen Religionen. Denn wenn auch die volle Erkenntnis göttlichen Wesens erst in Christus dem Menschen aufgeht, so ist damit nicht gesagt, daß nicht auch schon früher eine gewisse Gotteserkenntnis dem Menschen zugänglich ist. Und so ist es in der Tat, wie die Erfahrung es auch dartut. Das vorchristliche Gottesbewußtsein erweist sich dem Christen nicht einfach als Widersinn oder eiteles Phantasma, sondern es bietet Grundlagen dar, an die die christliche Erkenntnis anknüpft und die sie in verschiedenem Umfang sogar beibehält, wenn auch mit Ausscheidung irriger Elemente und mit einer neuen Konzentrierung der beibehaltenen Züge. Die Beziehung zwischen Idealismus und Christentum, welche die Apologeten aller Zeiten mit mehr oder minder Geschick festgestellt haben, beruht nicht nur auf einem Kunstgriff, sondern auf geistlicher Empirie. Es besteht zwischen dem Christentum und sonstiger religiöser Erkenntnis also nicht bloß das negative Verhältnis der Verwerfung, sondern auch das positive Verhältnis der Fortbildung und Vollendung.

Ist aber die Voraussetzung jeder religiösen Erkenntnis eine Offenbarung der Gottheit, so muß, wenn es auch außerhalb des Christentums religiöse Erkenntnis gibt, eine gewisse Offenbarung in allen Religionen angenommen werden. Überall dort, wo die Menschen gemeinsames Gottesbewußtsein durch Herstellung bestimmter religiöser Formen bezeugt haben, ist also eine Selbsterschließung des Gottesgeistes anzunehmen. Diese hat in vielen Ansätzen und auf mannigfachen Stufen stattgefunden, wie die Religionsgeschichte zeigt. Die Religionsgeschichte in ihrem ganzen Umfang ist somit die Stätte der vorchristlichen Offenbarung oder die Darstellung der Religion, wie sie vor und außer dem Christentum war und ist. Hiermit ist aber nicht nur eine „natürliche Gotteserkenntnis", wie die ältere Theologie meinte, festgestellt, sondern auch eine allgemeine göttliche Offenbarung. Ja die Bezeichnung „natürliche Gotteserkenntnis" empfiehlt sich überhaupt nicht, denn was sie meint, soll eine dem Menschengeist an sich immanente Erkenntnis sein. Das heißt, entweder die dem Geist vermöge seiner logischen Anlage notwendige Annahme einer ersten Ursache, eines letzten Zweckes u. dgl. oder auch ein dem Geist von Natur eingestiftetes Gottesbewußtsein. Aber man langt

weder mit dem einen noch dem anderen. Denn letzteres wie ersteres stellt doch nur eine Bezeichnung der Anlage des Geistes zur Gotteserkenntnis dar, während wir auf eine durch göttliche Offenbarung geschaffene Gotteserkenntnis geführt worden sind, die ohne jene Anlage ebensowenig zustande käme als ohne Mitteilung von Erregungen, die dieser Anlage entsprechen. Es wird also richtig sein, wenn man neuerdings vorgeschlagen hat, der Religionsgeschichte die Stelle anzuweisen, die die Alten der natürlichen Theologie einräumten (Söderblom). Dabei kann, wie selbstverständlich, es sich in der Dogmatik nicht um eine geschichtliche Darstellung der Religionen handeln, sondern um eine Verwertung ihrer Resultate, wie ja auch die biblischen Religionen derartig in der systematischen Theologie in Betracht kommen.

Die letzte Erörterung dient dazu die Idee der absoluten Religion schärfer zu fassen, als es bisher geschehen war. Das Christentum steht hiernach zu den übrigen Religionen in einem doppelten Verhältnis. Es ist einerseits die (negative) Kritik aller Religionen, es ist andererseits ihre (positive) Vollendung. Dies faßt das Doppelte in sich, daß das Christentum die abschließende göttliche Offenbarung darbietet, die den Irrtum aller Religionen ausschließt und ihre Wahrheit vollendet. Sodann aber auch, daß es das innere Verhältnis des Menschen zu Gott in eine Form bringt, die sowohl der Geistesanlage des Menschen als dem empirischen Bedarf des von dem Bösen bedrückten Menschen entspricht, wiederum in der Weise der Kritik wie der Vollendung der positiven Ansätze früherer Religion. Dies doppelte — positive wie negative — Verhältnis besteht nun aber überhaupt zwischen den höheren und niederen Entwicklungsstufen des geistigen Lebens, sofern die höhere Stufe immer zugleich Vollendung wie Aufhebung der vorangegangenen niederen ist. Somit wird man die Religion in ihrem ganzen geschichtlichen Umfang als einen geistigen Entwicklungsprozeß der Menschheit ansehen dürfen, in welchem die fortschreitende Vertiefung der menschlichen Empfänglichkeit und die dieser korrespondierende Steigerung der göttlichen Offenbarung einander bedingen. Der Anspruch des Christentums absolute Religion zu sein besagt hiernach, daß in ihm das religiöse Prinzip die seinem Wesen entsprechende geschichtliche Gestalt in der Idee und im Leben erreicht hat. Daß hierdurch Fortschritt wie Rückschritt in der Geschichte des

Verständnisses und der Anwendung des christlichen Prinzips nicht ausgeschlossen ist, wurde schon bemerkt. So angesehen kann man gewiß von der künftigen Geschichte noch reinere und konsequentere Formulierungen der christlichen Idee und noch zweckentsprechendere Formen zu ihrer praktischen Durchführung im wechselnden Leben der Welt erwarten, dadurch wird aber die Geltung des christlichen Prinzips als der absoluten Religion in keiner Weise eingeschränkt, sondern im Gegenteil bestätigt.

Wenn man aber wenigstens die Möglichkeit geltend macht, daß die weitere geschichtliche Entwicklung vielleicht doch eine Steigerung des religiösen Prinzips über das Christentum hinaus hervorbringen könnte, so ist das nur apokalyptische Phantasie. Wenn nämlich das christliche Religionsprinzip der religiösen Anlage des Menschen und seinem sittlichen Bedarf schlechthin gemäß ist, so ist kein Ausgangspunkt zu entdecken, von dem aus die Denkbarkeit einer noch höheren Entwicklungsstufe zu erweisen wäre, sofern man sich das Prinzip als in der zeiträumlichen Welt wirksam vorstellt, und letzteres ist doch Voraussetzung unserer Gedanken hierüber.

6. Der Versuch endlich die Voraussetzung der Absolutheit der christlichen Religion als sittlich unzulässig, weil der Toleranz widerstreitend, auszuscheiden, führt ebenfalls nicht zum Ziel. Die sittliche Toleranz anderen Überzeugungen gegenüber hat umgekehrt zur Grundlage die volle Gewißheit in bezug auf die eigene Überzeugung. Sie besteht gerade darin, daß man auch irrige Überzeugungen als geistigen Besitz achtet und sie daher lediglich durch geistige Mittel, die der freien Herausbildung einer neuen Überzeugung in dem Irrenden dienen, bekämpft und dabei grundsätzlich von jedem äußeren Druck oder Zwang absieht. Somit kann ich nur dann tolerant sein, wenn ich eine eigene gewisse Überzeugung besitze, denn nur dann vermag ich das Wesen der Überzeugung zu verstehen und nur dann ist es ein sittliches Verdienst, wenn ich mich der Vergewaltigung der fremden Überzeugung enthalte. In dem Maße aber, als ich der Gewißheit der Überzeugung entbehre oder gar grundsätzlich Skeptiker bin, wird das Verhalten einer fremden Überzeugung gegenüber nur als Ausfluß der eigenen Unsicherheit zu beurteilen sein, nicht aber als eine sittliche Handlung. In Wirklichkeit wird also nur der tolerant sein, der eine feste Überzeugung hat, nicht aber der, der

keine hat. Da aber der Skeptiker das innere Wesen der geistigen Überzeugung überhaupt nicht kennt, wird er weit eher als der seiner Überzeugung Gewisse zu äußeren Mitteln greifen, um eine fremde Überzeugung, wenn das praktisch erforderlich erscheint, zu beeinflussen, denn das Unrecht wider den Geist, das er damit begeht, kommt ihm überhaupt nicht unmittelbar zu Bewußtsein. Auch die Geschichte des Christentums liefert reichlich Belege für die Intoleranz. Zorn, Haß, Verleumdung und Verfolgung wider Andersdenkende kommen in ihr ebenso wie in anderen Religionen, im staatlichen und überhaupt im geistigen Leben der Menschheit vor. Aber diese Erscheinungen ergeben sich keineswegs aus der Überzeugung von der Absolutheit des Christentums, sondern aus der herrschsüchtigen Tendenz den eigenen Willen in einer Gemeinschaft mit allen erreichbaren Mitteln durchzusetzen. Niemand darf aber hierin eine Erweisung des christlichen Geistes erblicken. Die Konfusion in dem Begriff der Toleranz, die seit Lessings „Nathan" populär geworden ist, sollte wenigstens aus ernsthaften Erwägungen der Religion für immer ausscheiden.

7. Ist so der Sinn des Anspruches des Christentums auf die Geltung als absolute Religion bestimmt, so müssen wir hier nur noch in einigen Sätzen andeuten, in welcher Weise sich eine wissenschaftliche Begründung dieses Anspruches erbringen läßt. Dies geschieht vielfach so, daß man dem christlichen Bewußtsein die Beschreibung des Wesens der Religion entnimmt, die so erkannte Religion als die Religion bezeichnet und somit alle Abweichungen von ihr als Abweichungen von der Religion oder als irreligiös bezeichnet. Allein bei diesem Verfahren handelt es sich nicht sowohl um einen Beweis als um eine Wiederholung der zu beweisenden Voraussetzung. Wenn man dann dies Verfahren genauer analysiert, so zeigt sich alsbald, daß der eigentliche Grund für die in Rede stehende Behauptung in der inneren Befriedigung liegt, die der Christ an seiner Religion erfährt. Nun wird aber auch von den Vertretern anderer Religionen eine gleiche Befriedigung in Anspruch genommen. Soll nun aber der Maßstab der subjektiven Befriedigung als entscheidend gelten und stellt sich diese Befriedigung auch bei anderen Religionen ein, so wird man offenbar auf die These geführt, daß alle Religionen in ihrem Wesen einander gleich sind. Dann führt aber dieser Beweis nicht zur Begründung der absoluten Art des Christentums, sondern hebt sie geradezu auf.

Dieser Weg ist also so, wie er sich zunächst darstellte, unbrauchbar. Soll der Versuch eines Beweises gemacht werden, so wird auszugehen sein von der Feststellung der Differenzen zwischen der christlichen Religion und allen übrigen Religionen. Und zwar muß diese Feststellung von dem religionsgeschichtlichen Nachweis des einheitlichen Wesens der nach Art und Grad verschiedenen Religionen der Menschheit ausgehen. Hierbei ist aber grundsätzlich von dem Christentum abzusehen, da ja dies gemäß der leitenden Fragstellung von den übrigen Religionen unterschieden werden soll. Diese Fragstellung ist aber auch dann, wenn sich etwa die Gleichartigkeit des Christentums mit den sonstigen Religionen herausstellen sollte, vollauf berechtigt. — Ist nun aber das Wesen der Religionen in der angegebenen Beschränkung erkannt, so muß nach der gleichen geschichtlichen Methode das Wesen des Christentums erforscht werden. Da das Christentum sich aber bekanntlich in den differenten Typen der Konfessionskirchen darstellt, so ist eine Untersuchung darüber zu unternehmen, welcher dieser Typen das Wesen des Christentums am reinsten darstellt oder welcher dieser Typen als das echte Christentum anzuerkennen ist. Ist auf diesem Wege das Wesen der außerchristlichen Religionen sowie auch das Wesen des Christentums erkannt, so kann das uns beschäftigende Problem, ob und wie das Christentum sowohl Religion wie die übrigen Religionen als auch einzigartige Religion sein kann, nur dadurch gelöst werden, daß man das Wesen des Christentums mit dem Wesen der sonstigen Religionen vergleicht. Dabei wird es aber nicht sein Bewenden haben an einer uninteressierten Nebeneinanderstellung der beiderseitigen Merkmale. Vielmehr wird das Absehen sich darauf richten, ob die Voraussetzung in der christlichen Beurteilung der christlichen Religion objektiv erweisbar ist.

Bei einer derartigen Vergleichung wird vor allem eine Verständigung über die Maßstäbe, nach denen sie zu vollziehen ist, gesucht werden müssen. Wir werden später darüber genauer reden müssen. Für unseren jetzigen Zweck ist es genug zwei Gruppen zu unterscheiden. Es sind einmal die gemeingültigen Maßstäbe zur Beurteilung aller geistigen Mächte, die in der Geschichte eine Rolle spielen, nämlich die innere Geschlossenheit, die vernunftgemäße Konsequenz des Zusammenhanges der Teile sowie der Umfang und die Art der geschichtlichen Wirkung.

Nun verbindet sich dieser letzte Maßstab aber mit einem anderen. Es handelt sich nämlich weiter um das Verhältnis der religiösen Ideen und Kräfte zu dem besonderen Bedarf der menschlichen Seele in bezug auf die Religion. Dieser Bedarf ist einerseits selbst ein Produkt der Religion, unter deren Einfluß er sich herausbildet. Für die rein historische Betrachtung wird daher der religiöse Bedarf sich wesentlich decken mit den von der betreffenden Religion dargebotenen Mitteln zu seiner Befriedigung. Indessen diese Auffassung reicht nicht herab auf den Grund des religiösen Verhältnisses. So wenig man aus dem Geschmacksurteil oder den moralischen Gewohnheiten eines Zeitalters die ästhetische oder moralische Anlage des Menschen ohne weiteres entnehmen kann, so wenig ist es möglich aus der geschichtlichen Betrachtung der Religionen die gesamte religiöse Anlage bzw. den religiösen Bedarf der menschlichen Seele abzuleiten. Hierzu gehören vielmehr weitere Erwägungen, die das zum Gegenstand haben, was man wohl als das religiöse Apriori bezeichnen kann. Erst unter Verwertung dieses Gesichtspunktes wird sich daher die Frage behandeln lassen, ob das Christentum mehr als die übrigen Religionen dem Bedarf und der Art des menschlichen Geistes entspricht. Das wird an seinem Ort eingehend zu erwägen sein.

Indessen ist hiermit die Aufgabe noch nicht gelöst. Gesetzt nämlich, es wäre der Nachweis von der absoluten Überlegenheit der christlichen Religion über die anderen geführt, so reichte das nicht über die Erkenntnis hinaus, daß das Christentum eine besonders geschickte und psychologisch feine Ideenverknüpfung darstellt. Es bliebe aber das Bedenken, ob den von ihm dargebotenen Ideen samt deren Verknüpfung auch objektive Realität zuzusprechen ist. Es wird daher schließlich die Frage aufzuwerfen sein, ob die christlichen Gedanken wahr sind, dies im Sinn der Wirklichkeit verstanden. Zuhöchst wird es sich also darum handeln, wie und wodurch der Christ zu der Erkenntnis der Realität Gottes und seines Wirkens gelangt.

8. Erst wenn die Frage nach der Wahrheit des Christentums bejaht ist, kann der Nachweis der Absolutheit der christlichen Religion als abgeschlossen gelten. Es ist dann diese Voraussetzung des christlichen Denkens als berechtigt erwiesen. Dieser Nachweis bildet nun den eigentlichen Gegenstand der wissen-

schaftlichen Apologetik. So betrachtet ist die Apologetik ein notwendiger Bestandteil der Theologie als Wissenschaft, insonderheit der systematischen Theologie. Denn jede Erörterung des Christentums schwebt in der Luft, solange nicht die Grundlage hierfür erbracht ist, daß nämlich das Christentum als Wirklichkeit die absolute Wahrheit ist. Auf diesem Fundament ruht dann die in sich zusammenhängende geordnete Darstellung der christlichen Ideen und Ideale, wie sie von der Dogmatik und Ethik zu liefern ist. Diese wissenschaftliche oder theoretische Apologetik unterscheidet sich somit deutlich von der praktischen Apologetik. Letztere enthält eine Anweisung zu der Anwendung der Resultate der gesamten systematischen Theologie in den besonderen Streitfragen, die in einer besonderen Zeit zwischen der religiösen Weltanschauung und den ihr zuwiderlaufenden intellektuellen und sittlichen Strömungen des geistigen Lebens sich erheben. Die Anleitung hierzu soll die praktische Theologie in ihren verschiedenen Disziplinen erteilen.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die wissenschaftliche Apologetik eine Aufgabe hat, die nahe verwandt ist mit der Religionsphilosophie. Man kann geradezu sagen, daß die Apologetik nichts anderes ist als Religionsphilosophie vom Standpunkt des Christentums aus. Die Religionsphilosophie ist die Wissenschaft, welche das Wesen und die Wahrheit der Religion zum Gegenstand hat. Sie soll daher nach Art und Grad unterschiedenen Typen der Religion herausstellen und über die in ihnen enthaltene Wahrheit befinden. Sie wird dabei nicht umhin können einen Idealtypus der Religion aufzustellen, den sie entweder als in einer der vorhandenen Religionen realisiert annehmen oder auch als ein über alle geschichtlichen Religionen hinaus noch zu verwirklichendes Ideal hinstellen wird, und zwar im Hinblick auf seine Wahrheit. Es ist nicht nur der nämliche Stoff, der dem Apologeten vorliegt, sondern es ist auch im wesentlichen die gleiche Frage und somit auch die gleiche Methode, mit denen er an diesen Stoff herangeht. Und auch daß die Apologetik das Recht einer in einer besonderen Gemeinschaft geltenden Voraussetzung zu erweisen trachtet, während die Religionsphilosophie eine derartige Voraussetzung nicht kennt, begründet nur einen formalen Unterschied. Denn so wenig der Apologet jene Voraussetzung als berechtigt zu erweisen vermag, wenn sich ihm ihr

Recht nicht aus der Erkenntnis der Religion ergibt, so wenig wird der Religionsphilosoph vermöge seiner Erkenntnis von dem überragenden Wert eines Religionstypus umhin können die übrigen von dieser Voraussetzung her zu beurteilen. Daß übrigens in der Dogmatik die Apologetik bzw. Religionsphilosophie nur in einem kurzen Abriß vorgetragen werden kann, ist selbstverständlich. Einmal weil es sich ja nur um eine einleitende Grundlegung handelt, dann aber auch weil nicht wenige der in Frage stehenden Probleme in das System selbst hineinragen und daher besser dort zur Erörterung gelangen. Es mag ein Notbehelf sein, daß das dogmatische System statt diese Fragen der Apologetik zu überlassen sie in seiner Einleitung kurz behandelt. Aber der wissenschaftliche Brauch und die praktische Brauchbarkeit des dogmatischen Werkes läßt es immer als ratsamer erscheinen, die grundlegende Frage der Apologetik, wenn auch nur kurz, zu beantworten statt auf ein anderes Werk zu verweisen, zumal wenn der Autor es noch nicht geschrieben und vielleicht gar nicht die Absicht hat es zu schreiben. So wird es immerhin gewagt werden müssen die apologetische oder religionsphilosophische Grundlegung dem dogmatischen System voranzuschicken.

9. Die Einführung in das dogmatische System ist aber auch mit einer zweiten Aufgabe belastet (vgl. S. 3). In Kürze sei über diese folgendes bemerkt. Es soll also das Christentum als die absolute Religion dargestellt werden. Diese Aufgabe kann entweder auf dem Wege der historischen Erkenntnis behandelt werden oder sie kann mit den Erkenntnismitteln des philosophischen Denkens, das heißt in systematischer Darstellung in Angriff genommen werden, wobei freilich nie außer acht wird bleiben können, daß das Christentum eine geschichtliche Erscheinung ist. Über die Notwendigkeit und den Zweck der systematischen Methode wird also zunächst eine Verständigung zu erstreben sein. In engem Zusammenhang damit steht die Frage nach den Quellen der dogmatischen Erkenntnis. Über Dogma, Schrift, religiöse Erfahrung in ihrer Bedeutung für die Gewinnung des dogmatischen Stoffes wird dabei zu reden sein. Sind diese beiden Fragen erledigt, so werden sich leicht das Prinzip und die Einteilung des Systems ergeben. Jetzt erhebt sich aber eine neue Frage, die nicht umgangen werden kann. Soll nämlich die Erkenntnis des Christentums in einem wissenschaftlichen System

erfolgen, so ist die Frage nicht zu vermeiden, ob die eigentümlichen Objekte der christlichen Religion überhaupt Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntnis werden können. Nun wird allerdings dort, wo zu Schluß der religionsphilosophischen Grundlegung die Frage nach der Wirklichkeit des Christentums erörtert wird, die religiöse Erkenntnis, vermöge welcher der Christ zur Gewißheit der Realität Gottes und seines Wirkens gelangt, zu besprechen sein. Aber der Weg dieser Erkenntnis ist spezifisch verschieden von der wissenschaftlichen Erkenntnis. Somit muß erwogen werden, ob und wie die religiös erkannten Objekte auch der wissenschaftlichen Erkenntnis zugänglich sind. Zu der religiösen Erkenntnistheorie muß also hinzugefügt werden eine Verständigung über die allgemeine wissenschaftliche Erkenntnistheorie, welche in der Dogmatik zur Anwendung kommen soll. Endlich wird, da jede Wissenschaft ihre Sätze beweisen muß, ein Abschnitt über die Methode des dogmatischen Beweises handeln.

Damit werden dann die Probleme erschöpft sein, deren Beantwortung zur Grundlegung und Einführung in das dogmatische System erforderlich ist. — Wir beginnen nun mit dem ersten Teil unserer Grundlegung.

Erstes Kapitel.

Das Wesen der Religion und der Erweis des Christentums als der absoluten Religion.

§ 2. Die Phänomenologie der Religionen der nichtchristlichen Welt.

1. Unsere Aufgabe ist zunächst, die gemeinsamen Merkmale der nichtchristlichen Religionen zu sammeln und aus ihnen den Begriff der Religion in der angegebenen Begrenzung zu bilden. Zur Erfüllung dieser Aufgabe sehen wir uns auf die Religionsgeschichte als Quelle verwiesen. Natürlich kann in unserem Zusammenhang nicht etwa eine kompendiarische Übersicht über die Geschichte der Religionen vorgetragen werden, da wir dadurch in rein historische Detailuntersuchungen gedrängt würden. Diese Arbeit würde uns auch zu rein geschichtlicher Fragstellung ver-

anlassen, während es uns auf religionsphilosophische Erkenntnis ankommt, die aber nur auf dem Boden der Religionsgeschichte erworben werden kann. Die historische Untersuchung ist also allerdings die Voraussetzung unserer Arbeit, aber diese selbst führt über sie hinaus, indem sie einem anderen Zweck dient und daher neben den historischen andere Erkenntnismittel zur Anwendung gelangen müssen.

Unsere Aufgabe ließe sich sehr vereinfachen, wenn wir etwa von einer anerkannten Definition der Religion ausgehen könnten, oder es eine Form der lebendigen Religion gäbe, die alle übrigen in sich faßte, oder endlich, wenn die Behauptung, daß in der primitiven Religion gemäß dem Gesetz der Entwicklung alle sonstigen Religionsformen keimhaft enthalten sind, begründet wäre. Gingen alle diese Annahmen zugleich oder ginge auch nur eine unter ihnen in Erfüllung, so wäre die uns beschäftigende systematische Aufgabe sehr erheblich vereinfacht. Aber keine dieser Behauptungen führt zu einer so sicheren und umfassenden Erkenntnis, wie wir sie brauchen.

Das läßt sich einfach nachweisen. Die maßgebenden Definitionen der Religion treffen natürlich eine Seite der Religion, aber eben darum sind sie einseitig, wie schon die Vielheit dieser Definitionen anzunehmen nahelegt. Wollte man etwa mit den alten Theologen die Religion als *modus cognoscendi et colendi deum* bestimmen, so sind die beiden in dieser Definition enthaltenen Merkmale allerdings in jeder Religion vorhanden, aber die Unbestimmtheit des Ausdruckes *modus* erweist die Definition alsbald als geradezu nichtssagend. Auch die Philosophie ist ja eine Art der Gotteserkenntnis und auch die Moral hat die Gottesverehrung zum Gegenstand. Es müßte also mindestens die Besonderheit des Modus der Gotteserkenntnis und -verehrung von den Modi der Philosophie und Moral deutlich abgegrenzt werden, um der Definition einen greifbaren Inhalt zu geben. Dazu kommt, daß die Religion sich keineswegs in den beiden Funktionen der Erkenntnis und des Kultus erschöpft, sondern auch besondere Willensakte und Gefühlslagen von ihrem Bestand unabtrennbar sind. — Noch einseitiger als diese alte Definition sind aber die neueren, sei es daß man die Religion als das Denken des Absoluten in der Form der Vorstellung bestimmt (Hegel), sei es daß man an die Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote

(Kant) oder an das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit (Schleiermacher) denkt. Niemand wird die Wahrheitsmomente in diesen Definitionen verkennen, aber trotzdem wird man im Vergleich zu der Mannigfaltigkeit der Beziehungen in den lebendigen Religionen sie als einseitig bezeichnen. Freilich wird eine knappe Begriffsbestimmung einer überaus komplizierten geistigen Erscheinung fast immer den Punkt hervorheben, der dem Betrachtenden als der orientierende Mittelpunkt erscheint, wie es ja ähnlich auch mit der Auswahl des sprachlichen Ausdruckes (so auch bei dem Wort „Religion") geschieht, aber gerade darum wird die Definition nie einen Ersatz für die erwägende Anschauung des definierten Stückes Leben darstellen.

2. Nun ist aber dies Lebendige, von dem wir zu sprechen haben, zugleich eine positive Größe, die ihre besondere Selbstdarstellung auf dem Wege einer langen geschichtlichen Entwicklung vollzogen hat. Wer also von der Religion redet, hat es nicht mit einer Abstraktion zu tun, sondern mit einer positiven geschichtlichen Erscheinung. Diese hat sich aber in einer Vielheit geistiger Typen dargelebt. Daher kann das Wesen der Religion nicht anders ergriffen werden als durch die Betrachtung der Religionen in der Mannigfaltigkeit ihrer Individualitäten und in den Einheiten ihrer Typen. Aus diesem Grunde ist aber auch der Ausgang von der sog. Naturreligion abzulehnen. Die Idee der Naturreligion ist auf ähnlichem Wege entstanden wie die Idee des Naturrechtes. Letztere erwächst aus der Abstraktion gemeinsamer Elemente aus den verschiedenen positiven Rechten. Der Zusammenstoß differenter Rechte führt zu der Feststellung eines Idealrechtes. Und da dieses in der Wirklichkeit nicht existiert, wird es als notwendiges Produkt der menschlichen Vernunft betrachtet und deshalb den positiven Rechten als kritische Norm vorgeordnet. Seiner Entstehung aus der Reflexion über die positiven Rechte widersprechend wird also das natürliche Recht diesen als das eigentlich maßgebende Recht, „das mit uns geboren," zugrunde gelegt und dadurch das positive Recht seiner geschichtlich bewährten Autorität entkleidet. Auch der Gedanke der natürlichen Religion ist aus der Reflexion über die einander widersprechenden positiven Religionsformen hervorgegangen. Die schroffen religiösen Gegensätze Englands im 17. Jahrhundert haben zu der Annahme einer rein natürlichen Religion geführt. Und

aus den Schrecken des großen Religionskrieges des 17. Jahrhunderts in Deutschland geht die Aufklärung hervor, die ebenfalls in dem Namen der natürlichen oder vernünftigen Religion die positiven Religionen auflöst. Das Resultat ist, daß gewisse rationale Begriffe aus der geschichtlichen Religion herausgehoben und als der menschlichen Vernunft unmittelbar gewiß hingestellt werden. Der Weg zu diesem Resultat ist aber, daß man nur die religiösen Ideen gelten läßt, die sich aus gewissen logischen und moralischen Kategorien herleiten lassen, wie aus der Kausalität, der Finalität und der Vergeltung. Diese Betrachtung der Religion führt aber lediglich zu einem abstrakten Gedankengebilde, dessen Bestandteile aus anderen geistigen Motiven hervorgehen als den in der Religion wirksamen. Es sind Produkte, die einer illegitimen Ehe zwischen dem religiösen Triebe und der vernünftigen Reflexion entstammen. Sie können daher weder als philosophische noch als religiöse Erkenntnisse gelten. Folglich sind sie weder für die Religionsphilosophie noch für die Religion brauchbar. Es ist also aussichtslos, von ihnen Aufschluß über das Wesen der Religion zu erwarten.

3. Nicht viel besser steht es mit dem Versuch, das Wesen der Religion aus den Religionen der Primitiven zu entnehmen. Das hat den Sinn, daß man die Religion aus der naiven Annahme hervorgehen läßt, daß gemäß dem, daß der Mensch selbst eine Seele hat, auch die ihn umgebende Welt von Seelen erfüllt sei. Dieser Animismus führt zum Polydämonismus, der die ganze Welt von seelenartigen Wesen erfüllt sein läßt, die aber an gewissen Körpern und Dingen haften (Fetischismus). Indem der Mensch aber die Welt schärfer beobachten und die Übermacht der sie belebenden Kräfte über das eigene Wesen erkennen lernt, werden die Dämonen zu Göttern (Polytheismus), und auf einer noch höheren Entwicklungsstufe überkommt der Mensch mit der Erkenntnis der Einheit der Welt auch das Bewußtsein von der Einheit der in der Welt wirksamen geistigen Macht (Monotheismus). So wurzelt die Religion also in einem primitiven Idealismus, der sich konsequent zu höheren geistigen Formen entwickelt, dabei aber die Grundlage des unkritischen vorwissenschaftlichen Denkens beibehält, sofern er die naive Projektion ihm gleicher oder ähnlicher Wesen in die Umwelt fortsetzt, mag immerhin allmählich die Erhabenheit dieser Wesen

über das eigene Wesen anerkannt und durch die Zusammenfassung derselben in ein allmächtiges Wesen auf das höchste gesteigert werden. Somit wird man aber die ganze Erscheinung am sichersten erfassen, wenn man von ihrer Wurzel ausgeht, aus der sich alles Übrige naturnotwendig infolge der Entwicklung des Geistes konsequent entfaltet bis endlich der Geist zur wissenschaftlichen Betrachtung der Welt fortschreitet, den naiven Irrtum erkennt und nun an die Stelle der religiösen Betrachtung die wissenschaftliche oder empirische eintreten läßt.

Diese Betrachtungsweise läßt zunächst in der Weise Hegels den Menschen aus der Erkenntnis seines geistigen Wesens auf dem Wege konsequenter Entwicklung eine geistige Welt erschaffen. Dann aber reißt die Entwicklung ab und an ihre Stelle tritt ein naiver Empirismus, der die ganze bisherige Entwicklung als sinnlos erweist. Der Menschengeist durchläuft also zunächst eine Periode, in der sich ihm die Annahme einer ihm verwandten Geistigkeit in der Welt bewährt, erkennt dann aber, daß diese Annahme nichts anderes als das Produkt eines groben primitiven Irrtums ist, sodaß seine Entfaltung bloß ein Jagen nach einem inhaltslosen Phantom war, während er nun doch andererseits diese seine letzte Erkenntnis als dauernde Wahrheit anzusehen den Mut findet. Damit ist aber das Prinzip der Entwicklung aufgegeben und an seine Stelle tritt ein agnostischer Empirismus. Die Erkenntnis des Ursprunges der Religion ist also zugleich die Erkenntnis ihrer Unwahrheit. Natürlich gilt diese Betrachtungsweise nur für den einseitig empiristischen Standpunkt.

4. Wenn aber eine andere Weltanschauung diesen Standpunkt verneint, so scheint doch die Möglichkeit zu bleiben, den animistischen Polydämonismus als eine Erkenntnis der objektiven Geistigkeit in der Welt gelten zu lassen und dann hieraus den Menschen durch Entwicklung zu einer höheren Erkenntnis des Gottesgeistes emporsteigen zu lassen. Und dann könnte immerhin die These, daß sich in dieser Urform das Wesen der Religion am einfachsten erschließe, bestehen bleiben. Indessen stehen auch so dieser Hypothese unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Es läßt sich nämlich auf dem Wege der Entwicklung nicht verstehen, wie aus den Dämonen Götter werden oder wie aus den dem Menschen gleichartigen und an die Welt gebundenen Geistern die über die Welt erhabenen und sie schaffenden und

beherrschenden Götter, geschweige denn der eine Gott, entstehen sollten. Zwischen der Gottheit und den Dämonen bleibt eine unüberbrückbare Kluft, da es sich nicht um eine Differenz des Grades, sondern der Art handelt. Das wird dadurch bestätigt, daß die Dämonen nicht Gegenstand der religiösen Verehrung sind wie die Götter. Es würde sich also auch so nicht eigentlich um eine genetische Entwicklung handeln, sondern es wäre zu sagen, daß die Entwicklung durch ein neu hinzutretendes Element eine neue Richtung gewonnen hätte, die somit auch auf ein neues Prinzip zurückgehen wird. Wenn sie also auch Motive der bisherigen Entwicklung, wie den Polydämonismus, weiter mit sich führt, so würde trotzdem mit dem Auftreten des neuen Entwicklungsprinzips eine ganz neue Entwicklungslinie ansetzen. Dann aber würde nicht der Dämonenglaube sondern der Gottesglaube als Ursprung der Religion zu bezeichnen sein. Dazu kommt nun aber weiter, daß die Geschichte uns in der Tat keine Religion kennen lehrt, die sich auf den Dämonenglauben beschränkt. Auch mit der polydämonistischen Weltauffassung verbindet sich in Wirklichkeit immer der Glaube an die Gottheit, mag er sich nun auf viele Götter oder auf ein göttliches Wesen richten. Dann aber wird man urteilen müssen, daß der Polydämonismus zwar ein Element der primitiven Weltanschauung ist und als solches auch zu der primitiven Religion in mancherlei Beziehungen tritt, die sich übrigens lange forterhalten, daß aber auch die primitive Religion irgendwie ein Verhältnis zur Gottheit oder zu Göttern in sich faßt. Auf Grund dieses Urteils muß aber der Versuch, aus dem Polydämonismus als solchem das Wesen der Religion zu erschließen, grundsätzlich aufgegeben werden.

5. Die Frage nach dem geschichtlichen Ursprung der Religion läßt sich zurzeit nicht mit Sicherheit beantworten. Man wird zur Beantwortung der Frage sich zunächst freilich an den primitiven Anschauungen und Zuständen des Menschen orientieren müssen, aber man wird dann zum Verständnis dieser auch den späteren deutlicher ausgebildeten religiösen Bedarf heranziehen dürfen. Wir wollen versuchen, einige Beobachtungen zu gewinnen, von denen aus eine Lösung unserer Frage in Aussicht genommen werden darf. Zunächst ist die eigentümliche Ineinssetzung zu beachten, die der primitive Mensch — darin dem Kinde ähnlich — mit sich und der ihn umgebenden Welt vornimmt. Was er

erfährt, sieht er für allgemeine Erfahrung an. Seine Freude oder sein Leid sind gemeinsame Zustände, sein Leben ist eins mit dem Leben überhaupt. So erscheint ihm die Welt der Objekte nicht als differenziert, sondern als eine Einheit, in die er selbst eingeschlossen ist. Somit wird ihm sein Erkennen, Denken und Erleben zugleich zu einem Innewerden der einheitlichen Welt. Dabei aber ergibt sich ein wesentlicher Unterschied. Während er mit den einzelnen Weltdingen seine Kräfte messen lernt und dabei die einzelnen bald von ihm überwunden werden, bald auch ihn überwinden, oder er einmal als wirksamer Urheber, dann als von anderen beeinflußt erscheint, ist das Ganze der lebendigen Welt ihm stets an Kraft und Macht schlechthin überlegen. Dies Ganze, mit dem er sich einerseits eins fühlt, ist andererseits von ihm verschieden, und zwar so verschieden, daß er sich nie in der Lage fühlt mit ihm in eine Wechselwirkung der Kräfte zu treten. Er ist somit sowohl eins mit ihm als auch ihm ganz unterworfen. Er stößt in ihm auf eine Macht, die ihm und seinesgleichen schlechterdings überlegen ist.

Diese Macht stellt sich also dar als etwas Unsichtbares, Übersinnliches und Übernatürliches, das in der Weise einer unerklärlichen Energie alles zu bewirken vermag. Man pflegt diese Macht in der Religionsgeschichte als Mana oder Wakonda zu bezeichnen. Sie kann wie die allgemeine Lebenskraft angesehen werden, ist aber von dieser auch als etwas Übernatürliches verschieden. Diese Kraft tritt dem Menschen als etwas Erhabenes und Unbeugsames entgegen, das er mit einem gewissen Schaudern wahrnimmt. Deshalb ist auch alles, was von dieser überweltlichen Kraft erfüllt ist, von dem Menschen mit größter Vorsicht zu betrachten und entweder gar nicht oder in ganz bestimmten Formen zu berühren (Tabu). Dabei ist diese Kraft nicht etwa als eine göttliche Persönlichkeit anzusehen und kann ebensowenig animistisch als Einheit der vielen Dämonen, die in der Welt wirken, erklärt werden. Sie ist das Ü b e r w e l t l i c h e, vor dem es dem irdischen Menschen graut. In dem Empfinden dieser Macht erlebt der Mensch das, was auf höheren Religionsstufen sich ihm als das Heilige darstellt. In dieser Empfindung ist eines der Urmerkmale aller Religion zu erblicken.

Wird nun aber so der primitive Mensch eines Überweltlichen und zwar in der Form einer kontinuierlichen Energie inne, so

hat er andererseits den Trieb, in Analogie zu der Beobachtung, daß das einzelne Gewirkte in der Welt von einzelnen Kräften abhängt, den Ursprung der ihm bekannten Menschenstämme auf Urväter zurückzuführen, die auf Grund der bezeichneten Analogie als persönliche Wesen vorgestellt werden. Diese Wesen und ihr schöpferisches Wirken, denn sie waren mit Mana oder der Urkraft ausgerüstet, wird zwar in Mythen dargestellt, aber ihr Kultus ist oft in Vergessenheit geraten. Zu diesen Gestalten treten dann noch die Dämonen, die aber an sich nicht eigentlich als religiöse Erscheinungen zu betrachten sind. Sie sind ein Ausdruck der Überzeugung, daß wie der sinnliche Mensch von einer Seele bewegt wird, so auch der Seele ähnliche geistige Wesen in den übrigen sinnlichen Erscheinungen der Welt vorhanden sind. Mit Recht scheint man neuerdings diesen Animismus mehr als Anfang einer idealistischen Philosophie denn als eine spezifisch religiöse Erscheinung zu beurteilen.

Wenn man diese drei Elemente in der primitiven Anschauung erwägt (Mana oder Wakonda, Urväter, Dämonen), so scheint keines unter ihnen als wirklich religiöse Erscheinung zu werten zu sein. Und doch stecken in allen dreien Elemente, die, wenn sie zusammenwirken, der Religion den Weg bereiten. Zunächst ist das Bewußtsein von der überweltlichen Macht geeignet in dem Menschen die Stimmung der Ehrfurcht und das Bewußtsein der Abhängigkeit von jener Macht hervorzubringen. Dann werden aber auch bald die schöpferischen Urväter an dieser Überweltlichkeit Teil gewinnen. In den uns bekannten Religionen treten sie allerdings in den Hintergrund, aber es ist wohl sicher, daß sie einst lebhafter als Götter empfunden sind. In einer solchen früheren Periode mögen ihnen die Dämonen untergeordnet gewesen sein als Organe ihrer Wirksamkeit. Und so werden sie samt den Urvätern als überweltliche Mächte dem Menschen zu Bewußtsein gekommen sein und dadurch jener Empfindung von der Überwelt Inhalt verliehen haben. So wird der Stammvater eines Geschlechtes, bei dessen Erinnerung die Nachkommen ein Bewußtsein von der schöpferischen Urgewalt überkommen hatte, das ihre Phantasie zu mancherlei Mythen anregte, wohl zum Gott des betreffenden Stammes geworden sein. Ihn umgaben mancherlei Geister, die auch einst auf Erden über Mana verfügt und es beibehalten hatten. Auch solche konnten, wenn erst der Gottes-

gedanke da war, Götter werden und dann unter Umständen den ursprünglichen Gott an die zweite Stelle drängen. So konnten Menschen zu Göttern werden, aber auch durch überweltliche Kraft besonders ausgezeichnete Dämonen, wenn nämlich Gottesbewußtsein entstanden war. Dabei ist aber der entscheidende Punkt nicht in dem rationalen Kausalitätstrieb, der Urheber forderte, und nicht in der die Welt mit Seelen bevölkernden Phantasie zu erblicken, sondern vielmehr in jener Empfindung vom Überweltlichen, das dem Spiel der bildenden Phantasie die Züge der Unterwerfung und der Ehrfurcht einflößte. Daß dabei ursprünglich an ein göttliches Wesen gedacht worden ist und dies dann gemäß der Vielheit der Erscheinungen in der Welt und von der Mannigfaltigkeit der Prädikate der einen Gottheit aus in eine Vielheit göttlicher Wesen zerlegt worden ist, ist nicht nur an sich wahrscheinlich, sondern wird durch die Erinnerung an eine Gottheit in den primitiven Religionen und in der kultischen Sprache auch geschichtlich bestätigt.

6. Um diesen Entwicklungsprozeß, den wir nur erschließen, nicht aber in konkreter geschichtlicher Folge beobachten können, zu verstehen, müssen wir weiter in Erwägung ziehen, daß der anfängliche Mensch vermöge jener naiven Ineinssetzung seines inneren Erlebens mit der objektiven Welt, von der wir sprachen, kritiklos die Produkte seiner Phantasie in die wirkliche Welt projizierte und mit den Erscheinungen dieser kombinierte. Auf Grund der inneren Ergriffenheit von der Überwelt wurden Willensimpulse samt starken Gefühlen in ihm erregt, die sich in Phantasieschöpfungen entluden, welche rastlos die Postulate des Gemütes mit irgendwelchen Beobachtungen der Erscheinungen am Himmel und auf der Erde paarten und aus ihnen Ideen und Bilder hervorgehen ließen, die man in der Form der Erzählung wirklicher Ereignisse weiter gab. Diese Erzählungen wurden gehört und da sie bei den Hörern auf die nämlichen Postulate und die gleichen Beobachtungen stießen, geglaubt. Die so einmal angesponnenen Phantasiegebilde wurden dann weiter ausgeführt, miteinander verknüpft, in immer höhere Sphären gehoben und immer weiter auf das Einzelne angewandt. So entsteht der religiöse Mythus als eine Übertragung innerer Erlebnisse und seelischer Notwendigkeit in die Form des objektiven Geschehens. Wie die menschliche Rede überhaupt die inneren Vorstellungen in die

Sprache der sinnlichen Anschauungen überträgt — alle unseren abstrakten Ausdrücke sind ursprünglich sinnliche Gleichnisse —, so wird im Mythus das Erleben der Überwelt zur Erzählung sichtbarer Vorgänge, die sich auf der Erde oder unter ihr, im Himmel oder unter ihm zugetragen haben. Aber der einmal aus- und nachgesprochene Mythus erstarrt alsbald zum objektiven Bericht über wirkliche Geschehnisse. Er wird so zur Grundlage der Gedankenbildung und zum Produzenten von Ideen. Indem diese umfassender und tiefer werden, kann der Mythus umgedeutet oder ergänzt werden, aber sein Kern bleibt dabei erhalten. Das eindrucksvoll ausgesprochene Phantasiebild wird zum Koeffizienten der Wirklichkeit, die Willenspostulate verwandeln sich in objektive Willensmotive. Eine geistige Welt entsteht, die der Willkür der einzelnen Geister widersteht und als objektiver Geist ihre Geistigkeit bestimmt und beschränkt. Jene bestimmende überweltliche Macht hat sich den menschlichen Geist unterworfen und dieser hat unter ihrem Einfluß rein subjektive Gebilde geschaffen, aber diese üben jetzt die gleiche Macht über den Menschengeist aus wie jene Gewalt, unter deren Eindruck sie entstanden. Aber allerdings vermögen sie diese objektive Geistigkeit nur zu erhalten, sofern sie fortgesetzt von den subjektiven Geistern erfaßt und in ihnen neugeboren werden. So legen um den festen Kern sich immer wieder wechselnde Hüllen. Das ist die Geschichte des Mythus und es ist zugleich die Geschichte der menschlichen Ideen.

So wird im Mythus das Überweltliche weltlich und das Göttliche menschlich und hierdurch erst dauerndes Eigentum des Menschengeistes. Indem aber das Überweltliche auf diesem Wege Formen annimmt, die dem Menschengeist in seinen Anfängen gemäß sind, regt sich in letzterem das Bedürfnis durch diese Mittel regelmäßig der Nähe des Überweltlichen inne und seiner Gaben vergewissert zu werden und ihm sinnenfällig seine Ehrfurcht und Hingabe zu bezeugen. Das ist der K u l t u s. Es braucht nicht erst gezeigt zu werden, daß er auch auf den höheren Stufen der Entwicklung diesen beiden Zwecken dient. Nur das muß hervorgehoben werden, daß auf den ersten Entwicklungsstufen die Hingabe an die obere Macht sich wesentlich beschränkt auf kultische Gaben an die Gottheit und auf die Erfüllung der kultischen Gebote. Erst allmählich tritt dann die Erstreckung der Hingabe an

die Gottheit auf das moralische Leben ein. Es gehört ein tieferes Verständnis des Lebenszusammenhanges dazu, um zu begreifen, daß auch die Erfüllung der innerweltlichen Pflichten ein Dienst des Überweltlichen ist. Wie der Kultus den Mythus oder der Gottesdienst das Gottesbewußtsein voraussetzt, so wirkt doch auch andererseits der Kultus auf den Mythus ein wie ja auch das Dogma nicht bloß Kultformen erzeugt, sondern auch von ihnen hervorgebracht wird.

7. Die Grundlinien der primitiven Religion, die wir gezogen haben, zeigen allerdings, daß ein Zusammenhang zwischen dieser Religionsform und den späteren höheren Entwicklungsstufen besteht. Es wäre also in der Tat möglich, einer Analyse der primitiven Religion die für das Wesen der Religion maßgebenden Merkmale zu entnehmen und deren Forterhaltung und Fortbildung auf den höheren Religionsstufen aufzuzeigen. Für dies Verfahren könnte vor allem die größere Einfachheit dieser ältesten Formen angeführt werden, durch die man den Urzusammenhang vielleicht besser würde erfassen können. Indessen diese Annahme beruht doch auf der schweren Illusion, als besäßen wir wirklich eine gesicherte Erkenntnis von dem inneren Zusammenhang der primitiven Religionen. Nun sind wir aber in Wirklichkeit beständig genötigt, durch Anleihen bei den späteren Entwicklungsstadien der Religion uns hypothetische Einsichten über die anfängliche Religion zu erwerben. Dann aber wird es ratsam sein, für unseren Zweck sofort auch die späteren Religionsformen auszubeuten. Trotzdem sind aber die Erörterungen, die wir angestellt haben, für diesen Zweck von erheblicher Bedeutung. Zwar empfiehlt es sich nicht, das Wesen der Religion aus den primitiven Religionen herzuleiten, aber wir werden auf der anderen Seite uns nicht für gebunden erachten, bei der Bestimmung der Religion ihre primitiven Formen überhaupt auszuschließen. Wir würden damit in einen Fehler geraten, der in der Religionsphilosophie ebenfalls begangen wird, der aber dadurch nicht richtig wird, daß er dem von uns soeben abgelehnten Fehler genau entgegengesetzt ist. Würde nämlich angenommen, daß der primitiv religiöse Mensch nicht auch religiös sei im Sinn der weiter entwickelten Religionen, so würde man daraus den Schluß ziehen können, daß die Religion nur ein Produkt höherer Entwicklung des geistigen Lebens, nicht aber ein Urfaktum des menschlichen

Geistes sei. Hieraus aber ergeben sich weitreichende Folgen, denn dann wäre die Religion nur ein Kulturprodukt, nicht aber eine in der Art des Menschen begründete schlechthin allgemeine Tatsache menschlicher Geistigkeit. Aus diesem Grunde wäre die obige Auffassung verhängnisvoll. Sie ist aber unbegründet, wie sich schon aus den kurzen Ausführungen über die ältesten Religionsformen ergeben hat. Zudem gehört die Religion überall zu dem Bestande menschlichen Wesens und ist insofern in allen ihren Formen gleichartig, soweit im übrigen diese voneinander abweichen. Eine genauere Untersuchung der Frage, wie und in welchem Sinn die Religion ein mit der menschlichen Geistigkeit gegebenes Urfaktum sei, soll aber erst später angestellt werden.

8. Ehe wir daran gehen, die typischen Formen aus der Religionsentwicklung herauszustellen, wird es gut sein noch eine Vorfrage zu erledigen. Der Begriff der Religion ist nämlich offenbar kein eindeutiger. Wenn wir von den Stufen und Formen der Religion reden, so denken wir an geschichtliche Erscheinungen, die sich in verschiedenen einer größeren menschlichen Gemeinschaft gemeinsamen Ideen und Idealen, Bräuchen und Zuständen darstellen. In diesem Sinn reden wir von der Religion der Hebräer, der Babylonier, der Griechen, Germanen usw. oder unterscheiden etwa die primitiven Religionen von den höher entwickelten. Der Begriff ist hier also im geschichtlichen oder auch statistischen Sinn gebraucht. Dem steht aber gegenüber das Urteil, das religiöse Naturen von irreligiösen Naturen unterscheidet oder von zwei Bekennern der gleichen Religion sagt, der eine sei religiös, der andere aber nicht oder nur in geringerem Grade. Hier handelt es sich um ein besonderes Eigentum einer Person, das ihr nicht schon auf Grund ihrer Zugehörigkeit zu einer geschichtlichen Gemeinschaft zugesprochen, sondern nur auf Grund psychologischer Beobachtung ihres geistigen Handelns und Zustandes erkannt werden kann. In diesem Sinn ist also Religion das, was wir mit den Ausdrücken Religiosität oder Frömmigkeit bezeichnen. Die doppelte Bedeutung des Begriffes steht in Schillers bekanntem Distichon einander gegenüber, wenn er erklärt, „aus Religion" keine der vorhandenen Religionen zu bekennen. In dem einen Fall denkt man also bei Religion an einen geschichtlichen Lebenstypus, in dem anderen Fall an die persönliche Aneignung und Betätigung dieses Lebenstypus.

Ist damit die Zusammengehörigkeit dieser beiden Begriffe von der Religion im allgemeinen geklärt, so fragt es sich jetzt nur noch, auf welche der beiden Bedeutungen wir im folgenden unser Interesse richten sollen. Darauf antworten wir, daß wir in erster Linie an die Religion im objektiv geschichtlichen Sinn denken, daß aber damit zugleich die andere Seite in dem Religionsbegriff miterfaßt wird. Die beiden Formen der Religion sind aufeinander angelegt, indem sie sich so zueinander verhalten wie ein gemeinsamer geistiger Inhalt zu der besonderen persönlichen Auffassung in verschiedenen Individuen. Gäbe es also den gemeinsamen Inhalt nicht, so gäbe es auch keine persönliche Auffassung von ihm. Und existierte diese Auffassung nirgends in einzelnen Geistern, so bestände die betreffende Religion nicht mehr. Die Religionen werden dadurch wirklich, daß sie die einzelnen Geister erfüllen und sie gehen daran zugrunde, daß sie keine Bekenner mehr finden. Die geschichtliche Religionsform bedingt den Lebensinhalt der Frommen und deren Frömmigkeit erhält die Religionsform.

Nun ist aber hierbei viererlei zu beobachten. Einmal ist der Grad der persönlichen Religion bei den Bekennern einer historischen Religion überaus verschieden. Die Skala bewegt sich zwischen innigstem Eigentum und äußerlichem Scheinwesen. Zweitens aber vermögen die verschiedenen Religionen es in verschiedenem Maße ihre Anhänger mit innerer Frömmigkeit zu erfüllen. Dabei machen sich aber auch in der gleichen Religion im Lauf ihrer geschichtlichen Entwicklung verschiedene Wirkungsgrade bemerkbar. Es kann etwa eine Religion in bestimmten Bildungs- und Kulturverhältnissen einen tiefgehenden inneren Einfluß ausüben, während sie bei Veränderung der genannten Verhältnisse fortgehend versagt. Drittens erzeugen alle Religionen auch besondere Typen der Frömmigkeit, die ebenso charakteristisch voneinander verschieden sind wie die Religionen selbst. Viertens endlich können sich auch die Auswirkungen der gleichen Religion verschieden gestalten in ihren Frommen je nach Geschlecht und Alter, Stand und Beruf, seelischer Anlage und geistiger Fähigkeit.

Somit schließt der feste Zusammenhang zwischen der objektiven Religion und der subjektiven Frömmigkeit eine Anzahl verschiedenartiger und komplizierter Beziehungen zwischen beiden

in sich. Diese Beziehungen unterscheiden sich dadurch, daß in den einen die objektive Religion sich als geeignet erweist kräftige und lebensvolle subjektive Religiosität zu erzeugen, während in den anderen diese Kraft nur in abgeschwächtem Maße zur Auswirkung gelangt. Dies kommt zum Ausdruck in den psychischen Erregungen des Menschen unter dem Eindruck der Religion und zwar sowohl in der Tiefe und dem Umfang dieser Erregungen als auch in ihrer Kontinuität und der Regelmäßigkeit ihrer Auswirkung in der Gestaltung des wirklichen Lebens. Dies Urteil hat aber nicht nur den Sinn einer objektiven geschichtlichen Erkenntnis, sondern es beruht letztlich auf den Aussagen des Selbstbewußtseins der religiösen Personen. Das heißt, die tiefen und umfassenden Wirkungen der Religion erscheinen der Seele als etwas Normales und Befriedigendes, während die oberflächlichen und vorübergehenden Wirkungen ein Gefühl der Unzufriedenheit und der Ungesundheit hinterlassen. Ist das aber der Fall, so ergibt sich hieraus eine doppelte Erkenntnis. Einmal muß in den Seelen der Menschen eine gleichartige innere Anlage zur religiösen Erregung und Bewegung vorhanden sein. Sodann aber muß diese Anlage zur Betätigung nur kommen in engem Zusammenhang zu den sonstigen geistigen Betätigungen des Menschen. Ersteres wird erwiesen durch die Tatsache, daß gewisse Formen der religiösen Zustände als normal und befriedigend erscheinen, während andere ein ungestilltes Bedürfnis hinterlassen. Letzteres geht daraus hervor, daß Grad- und Artunterschiede der Bildung, Kultur und allgemeinen seelischen Anlage auf die subjektive Erfassung der Religion differenzierend einwirken.

9. Diese allgemeinen Beobachtungen enthalten eine Anzahl interessanter Probleme in sich. Vor allem ist es natürlich die Frage nach der Art und dem Ursprung der „religiösen Anlage", die zu erwägen ist. Es wird sich aber empfehlen von dieser Frage zunächst abzusehen und sie erst dann zu stellen, wenn wir von der Phänomenologie der Religion eine breitere Erkenntnis gewonnen haben, als sie uns bisher zugänglich war. Es erhebt sich aber noch eine zweite Problemgruppe, über die wir uns in Kürze verständigen müssen.

Die Religion stellt sich nämlich, wie wir sahen, in einer großen Menge seelischer Regungen und Zustände dar, die einerseits sich von den sonstigen seelischen Bewegungen unterscheiden, anderer-

seits aber in den gewöhnlichen seelischen Organen sich vollziehen. Im Hinblick auf letzteres ist zu urteilen, daß das religiöse Leben weil in der Seele so auch gemäß den Lebensgesetzen dieser sich verwirklicht. Somit untersteht es in seinem ganzen Verlauf und in seinen regulären wie irregulären Erscheinungen der psychologischen Beobachtung. Diese ist ohne besondere religiöse Voraussetzungen anzustellen nach den sonst feststehenden psychologischen Regeln und Methoden. Hierbei ergibt sich aber, daß der psychologische Bestand der Religion sich in der Seele in mannigfachsten Verschlingungen mit dem sonstigen Seelenleben und seinen Inhalten realisiert wie etwa auch das ästhetische Empfinden oder die Erkenntnis, daß er sich aber auch von den sonstigen Inhalten und Bewegungen des seelischen Lebens unterscheidet. Es handelt sich auch in der Religion um Ideen und Ideale, die empfunden, gedacht und gewollt werden, aber nach Ursprung und Richtung heben sie sich als ein besonderes Gebiet von dem sonstigen seelischen Leben ab. Es wird also die Aufgabe sein diese Besonderheit des religiösen Seelenlebens zu erfassen. Das geschieht einmal durch die Erkenntnis der Beziehung dieses Lebens auf die Gottheit oder das Überweltliche, wobei aber in dem Zusammenhang der Psychologie die Gottheit nur unter dem Gesichtspunkt einer von den Ideen oder Vorstellungen in Betracht kommt. Diese stellen sich aber trotz der gemeinsamen Überweltlichkeit als außerordentlich differenziert dar. Es liegt nun außerhalb des Rahmens der Psychologie, die etwaigen metaphysischen Gründe dieser Differenzierung zu untersuchen. Sie kann die Differenzen nur aus den etwaigen Verschiedenheiten der seelischen Kräfte der Individuen herleiten, vor allem aber aus den Unterschieden in der objektiven Überlieferung der leitenden Gedanken und Ziele. Die Religionspsychologie wird also darauf verzichten müssen, die seelischen Unterschiede der Frömmigkeit aus verschiedenen Offenbarungen oder Einwirkungen der Gottheit herzuleiten. Dagegen kann sie sich der Aufgabe nicht entziehen, den Zusammenhang der verschiedenartigen religiösen Elemente der Überlieferung zu den durch sie empirisch veranlaßten seelischen Erregungen und Zuständen der Frommen festzustellen. Sie hat als eine empirische Wissenschaft nicht die Aufgabe den Wert, Nutzen oder Schaden dieser religiösen Ideen für das individuelle oder soziale Leben pragmatistisch zu erörtern

(James), wohl aber soll sie den seelischen Befund aus den ihr zugänglichen Ursachen zu erklären versuchen. Der Religionspsychologe kann also nicht etwa das Dasein Gottes aus den religiösen Seelenzuständen erweisen, so sehr immer sie ihm dasselbe, wenn er auf anderen Wegen sich von ihm überzeugt hat, bestätigen werden. Er kann auch nicht die Realität von Gottes Zorn oder Liebe aus den diesen entsprechenden seelischen Zuständen der Furcht oder der Freude feststellen. Sein Absehen wird sich vielmehr darauf beschränken müssen, in dem Inhalt und der Form der überlieferten religiösen Gedanken oder Bräuche die wirksame Ursache für die Entstehung, Entwicklung und Kombination bestimmter religiöser Zustände aufzuzeigen.

Hiermit ist aber die letzte und höchste Aufgabe der Religionspsychologie erkannt. Sie besteht also darin, daß auf dem Wege methodischer Beobachtung der Zusammenhang der objektiven Religion mit der subjektiven Religiosität aufgewiesen wird. Diese Aufgabe kompliziert sich natürlich durch die mannigfachen Koeffizienten, die das sonstige Leben der einheitlichen Seele auch in den religiösen Vorgängen wirksam werden läßt, aber darüber darf der eigentliche Kern der Aufgabe nicht aus dem Auge verloren werden. Es mag also richtig sein, daß Gemüts- und Phantasieanlage, daß äußere Lebensschicksale, daß das Herannahen der Pubertät oder sonstige sexuale Zustände auf die Entwicklung und Gestaltung des religiösen Lebens einen starken Einfluß ausüben. Trotzdem ist neben diesen hemmenden oder fördernden Koeffizienten der eigentliche Effizient in der von ihm faktisch eingenommenen Stellung zu belassen. Das heißt, eigentlich und im letzten Grunde geht das religiöse Leben aus den Gedanken der betr. Religion hervor, so sehr deren Einwirkung auch durch anderweitige äußere und innere Zustände des Seelenlebens mitbestimmt werden. Je größer die Mannigfaltigkeit der Erregungen und Zustände ist, die von der Religionspsychologie beschrieben werden und je vielgestaltiger und tiefgreifender die Einwirkungen des sonstigen Seelenlebens auf die Vielheit dieser Erscheinungen sind, desto stärker wird das Bedürfnis sein, zunächst die Einheit des religiösen Seelenlebens zu verstehen, dann diese Einheit in ihrem Verhältnis zu der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen zu gewissen großen Typen zusammenzufassen und endlich die psychologisch wirksamen Ursachen, die diesen Typen zugrunde liegen,

herauszustellen. Hierbei wird es sich vor allem um die Typen handeln, die den Ideen der in der Entwicklung aufeinander folgenden Religionsstufen entsprechen. Dann aber werden die Sondertypen zu erwägen sein, in die die Grundtypen zerfallen und auch bei ihnen wird der Zusammenhang der objektiven religiösen Ideen zu den durch sie veranlaßten seelischen Zuständen zu erforschen sein. Am deutlichsten und fruchtbarsten wird sich diese Aufgabe an den Konfessionen und den Sekten der christlichen Religion durchführen lassen. Und hierdurch wird, wie gesagt, sich erst ein sicheres Urteil über den Zusammenhang der Religion und der Religiosität gewinnen lassen. Auf diesem Wege wird dann die Religionspsychologie in feste Beziehung zu der Religions- und Kirchengeschichte treten. Sie wird die Religionsgeschichte erleuchten, indem sie dies für die historische Betrachtung in ferner Vergangenheit liegende objektive Leben nacherleben läßt und es dadurch der Betrachtung naherückt. Zum anderen aber wird die Religionspsychologie durch diese Beziehung zu den geschichtlichen Lebenstypen davor bewahrt bleiben, sich an Zufälliges und Irreguläres zu hängen und sich in den unzähligen Einzelheiten kranker und abnormer rein individueller Erregungen zu verzetteln. Die geschichtlich wirksame Religion steckt den Spielraum und die Richtung der persönlichen Religiosität ab und diese belebt diesen Spielraum mit der Vielgestaltigkeit religiösen Erlebens. Letzteres in der Mannigfaltigkeit und Regelmäßigkeit seiner Erscheinungen zu erfassen ist die Aufgabe der Religionspsychologie, aber sie kann dieser Aufgabe nur gerecht werden, wenn sie dies Leben in seinem geschichtlichen Rahmen betrachtet, das heißt, die wirksamen Ursachen geschichtlicher Tradition, die seine Eigenart bedingen, mit in den Kreis ihrer Beobachtungen hereinzieht. Das Ziel die überströmende Vielheit der psychologischen Beobachtungen zu sichten und zu ordnen, wird so sicherer und sachgemäßer erreicht werden als wenn man die empirischen psychologischen Tatsachen nach den Verstandeskategorien zu denkbaren Begriffen verwandelt und sie nur infofern gelten läßt als sie sich in dieser Operation bewähren. Die systematische Theologie findet eine ihrer wichtigsten Quellen an diesen nach den großen geschichtlichen Typen geordneten lebendigen religiösen Anschauungen und Zuständen. Indem sie zugleich die Kraft der religiösen Ideen und ihre mannigfaltige Prägung in dem konkreten Leben anschau-

lich machen, ergibt sich eine Phänomenologie der Religion, die eine Voraussetzung der dogmatischen Arbeit ist. Indessen werden wir hierdurch bereits über den uns zurzeit interessierenden Gesichtskreis hinausgeführt.

10. Wir treten jetzt an die Aufgabe heran, die Typen, die sich aus der Geschichte der Religion ergeben, genauer zu bestimmen. Damit verbindet sich eine zweite Aufgabe, nämlich die mannigfachen Beziehungen aufzudecken, welche die Religion zu der Gottheit und der Welt herstellt. Bildlich ausgedrückt werden wir also eine Anzahl von Stufen zu erbauen haben, die von unten nach oben emporführen und von denen jede einzelne aus der gleichen Anzahl von Steinen zusammengesetzt ist. Somit wird nicht nur die Stufenfolge der Religionstypen in ihrer Ganzheit zu erforschen sein, sondern es wird sich zugleich ein Verständnis von den Entwicklungsstufen der einzelnen religiösen Beziehungen ergeben. Man kann also, um in dem Bilde zu bleiben, die Treppe als ganze zum Aufstieg benutzen, aber man kann auch von den einzelnen Steinen einer Stufe zu den ihnen entsprechenden Steinen auf der höheren Stufe emporsteigen.

Wir sind nicht in der Lage eine ursprüngliche natürliche Religion festzustellen. Höchstens kann sie aus der Beobachtung der Gesamtentwicklung der Religion hypothetisch konstruiert werden (S. 25). Wir werden daher gut tun von dem Religionstypus auszugehen, der sich uns auf der niedrigsten Stufe menschlicher Kultur zu erkennen gibt. Wir haben es also mit der Religion der kulturlosen Nomaden, Fischer oder Jäger zu tun. Der Horizont solcher Völkerschaften ist beschränkt auf das natürliche Leben mit seinen Erscheinungen, Geschicken und Gütern. Der Acker und die Wiese, der Wald und das Wasser, die Tiere und die Bewegungen der Gestirne samt dem Wechsel der Jahreszeiten sind von diesem Horizont umfaßt. Nun greift aber in diese rein natürliche Sphäre eine übernatürliche Macht ein. Das Innewerden dieser ist die Religion. Da aber der Spielraum der Interessen dieser Menschen auf das natürliche Leben beschränkt ist, werden sie die Wirkungen dieser Macht in dem natürlichen Leben mit seinen mannigfachen Gebieten suchen und die Macht selbst wird sich ihnen daher auch in der Weise natürlicher Kräfte und Triebe betätigen. In diesem Sinn kann dann dieser Religionstypus als natürliche oder naturhafte Religion bezeichnet werden. Man kann sich diese

Macht dann etwa vorstellen als ein Tier von besonderer Kraft oder Schnelligkeit oder als den Urvater und Erzeuger des ganzen Geschlechtes. Der Urvater selbst wird nicht selten als ein solches Tier vorgestellt worden sein. Er lebt fort im Himmel. Oft wird ihm ein Kultus nicht mehr gewidmet, weil er von den Menschen zu entfernt wohnt. In einer fortentwickelten Gestalt begegnet dieser Glaube etwa in dem Ahnenkult der Chinesen, der jedem Vorfahren einer Familie Opfer und Gebet darbringt. Manches spricht dafür, daß der Glaube der Primitiven sich ursprünglich auf ein derartiges Wesen gerichtet hat. Aber die Verflochtenheit in mannigfache Naturvorgänge trieb von selbst zu der Annahme einer Vielheit derartiger Mächte. Die Phantasiebilder von ihnen ließen sie als besondere lebendige Wesen erscheinen. Dieser Auffassung tritt dann die animistische Anschauung von den vielen seelenartigen Wesen, die die Welt erfüllen, zur Seite und verleiht diesen Wesen einen geisterartigen oder dämonischen Charakter. Das Bewußtsein von der unentrinnbaren übernatürlichen Gewalt (oben S. 21) erstreckt sich auch auf einen Teil dieser Geister, nämlich auf diejenigen, die einst Mana d. h. eben eine solche Macht besessen haben. Dadurch wird aber diese Macht in verschiedenen Erscheinungen personifiziert. So entstehen die Gottheiten der Primitiven. Es sind besondere Wesen, die die Kräfte der Natur verkörpern und zugleich etwas Seelenartiges sind, sie haben Macht über die Naturgeschehnisse und sind Exponenten der überweltlichen Macht, die in der Natur waltet und an der auch andere Wesen, wie Tiere, Bäume, Steine und auch lebendige Menschen, Teil erlangen. In dem Ahnenkultus, in den Tiersymbolen der Gottheiten oder in der Begrenzung ihres Wirkens auf bestimmte Naturgebiete erhält sich auch auf einer höheren Entwicklungsstufe der Religion diese ursprüngliche Auffassung von den göttlichen Wesen.

Wenn das Bewußtsein von solchen wirksamen Wesen, deren Wirkungskreis die Natur ist, entsteht, so ist es nur eine natürliche Folge, daß der Mensch von diesen Wesen die Gewährung ihm notwendiger natürlicher Gaben erwartet, aber auch das Ausbleiben dieser Gaben auf deren Wirken und Wollen zurückführt. Günstiges Wetter, glückliche Ernten, Vermehrung der Haustiere, leichte Geburten, Bewahrung vor verderblichen Naturereignissen oder dann das Gegenteil von alledem ist es also, wodurch sich

die Macht der Gottheiten offenbart. Es sind somit einzelne natürliche Gaben, die sich etwa zusammenfassen lassen als Gesundheit, Kraft und Erfolg, die von den Gottheiten ausgehen. Zu diesen regelmäßigen Gaben können außerordentliche Fähigkeiten, wie etwa wunderbare Kräfte, treten, durch die der Mensch zu übernatürlichem Wirken und Erfolg sich erhebt. Wie in den Anfängen der Religion, so ist auch auf den späteren Entwicklungsstufen die Gottheit als wirksam vorgestellt, und zwar so, daß ihr Wirken als fördernd oder hemmend für den Menschen in Betracht kommt. Es werden je nach dem Bedarf des Menschen allmählich höhere Gaben werden, die von den Gottheiten ausgehen, wie auch diese eine höhere, mehr geistige Art annehmen werden. Aber stets und auch dort, wo sie nur natürliche Gaben spenden, ist ihr Wirken wie ihre Existenz als etwas Übernatürliches vorgestellt, das sich nicht mit dem gewöhnlichen Naturverlauf deckt, sondern spontan von oben her in ihn eingreift. Dies Wirken behält daher für den Menschen etwas Unberechenbares, Überraschendes, Erhabenes, ja Grauenvolles. Es ist Mana oder Heiligkeit.

Werden nun aber von der Gottheit Gaben erwartet, so versteht es sich, daß der Mensch sich ihr gegenüber zur Erfüllung gewisser Aufgaben verpflichtet fühlt. Es entspricht der erhabenen Macht der Götter, daß der Mensch ihnen seine Verehrung zum Ausdruck bringt. Das wird bei besonderen Anlässen, sei es des Naturlebens oder des Familien- und Stammeslebens geschehen, aber es wird sich auch, je tiefer die Phantasie von dem Walten der Gottheit erregt wird, in regelmäßigen Formen vollziehen. Wir kommen so zu dem Kultus als der Urform der Aufgabe, die dem Menschen der Gottheit gegenüber obliegt. Ein Grundelement des Kultus ist die Vergegenwärtigung des Waltens der Gottheit durch bestimmte Symbole oder durch Mythen. Aus der so erregten Stimmung gehen dann festgefügte Gebetsformeln sowie Geschenke oder Opfer, die der Gottheit dargebracht werden, hervor. Einmal angefangen werden die Opfer zu einem besonders wichtigen Element des religiösen Lebens, das es bis zu den höchsten Entwicklungsstufen begleitet und dem entsprechend der verschiedenartigsten Symbolik untersteht. Das Opfer ist zunächst wohl ein Geschenk, es wird dann zum Symbol der Selbsthingabe (Opfer einzelner Glieder, Menschenopfer) und hieraus ergibt sich

wohl seine Bedeutung als Sühnmittel für begangene Schuld. Indem nun aber der Kultus aus der Empfindung einerseits der göttlichen Erhabenheit, andererseits besonderer Gaben, die man von ihr empfing, entsteht, läßt sich auch dementsprechend ein doppelter Zug in ihm wahrnehmen. Einmal ist es die instinktive unwillkürliche Anbetung des Erhabenen und Übernatürlichen, dann aber wirkt auch die Überlegung, die oberen Mächte etwa durch Opfer günstig zu stimmen und sie zu neuen Gaben oder auch zur Aufhebung von Nöten und Bedrängnissen willig zu machen. Letztere Wendung ist aber nicht zu verwechseln mit der Zauberei. In dieser versucht der Mensch irgendwie durch eigene Kräfte die Götter zu zwingen, während das kultische Gebet und Opfer den Willen der Götter zu freiwilliger Spendung von Gaben anzuregen trachten.

Indem aber weiter der Kultus mit Sitte und Brauch des Stammes sowie mit den Ordnungen der Familie in Zusammenhang steht, ergeben sich aus ihm auch die ersten Anfänge einer religiös bedingten Sittlichkeit. Sie hat zunächst einen äußerlichen Charakter, denn ihr fehlen die Motive der freien Persönlichkeit. Aber trotzdem dürfte es unrichtig sein, die Sittlichkeit überhaupt für diese primitiven Lebensformen in Abrede zu stellen. Wenn der einzelne Mensch sein Leben der überlieferten Sitte unterordnet und im Kultus Pflichten wider die Gottheit erfüllt, wird er über das egoistische Triebleben erhoben zu einer Ordnung des Lebens nach übersinnlichen Normen. Damit ist aber der erste Schritt zur Sittlichkeit gemacht.

Gibt es nun Aufgaben im Leben des Menschen, so ist auch die Möglichkeit da, diese Aufgaben nicht zu erfüllen. Es ist dabei zunächst an die Nichtbefolgung der kultischen Pflichten oder der üblichen Bräuche zu denken. Aber das Gebiet ist noch weiter. Es würde etwa auch als schweres Vergehen gelten, wenn jemand, der übernatürliche Kräfte empfangen hat, sie nicht zum Wohl der Gemeinschaft, sondern nur zum Nachteil anderer benutzte. Das wäre Zauberei oder eine Anwendung der oberen Kraft, die für alle da ist, zum Schaden der Genossenschaft. Mangel an Ehrfurcht wider die waltenden oberen Mächte und egoistische Auflehnung wider die alten Ordnungen und Bräuche der menschlichen Gemeinschaft — das wäre also das Böse oder die Sünde. Auch dieser Begriff fehlt in keiner Religion. Er hat dabei von

Anfang an zwei Seiten, die eine ist der Gottheit und die andere ist der menschlichen Gemeinschaft zugekehrt. Die Sünde ist das Gegenteil dessen, was sein soll. Aber sie ist nicht etwas Unumgängliches oder Natürliches, sondern sie ist ein Verschulden des Menschen, der in der Lage ist sie zu meiden. Erst viel später (s. etwa die griechische Tragödie) stellt sich der Konflikt der Pflichten oder die Reflexion über die zum Bösen treibende Schicksalsmacht ein. Zunächst ist das Böse Auflehnung und Ungehorsam. In der Entwicklung der Religion ist dieser Gedanke ein wichtiges Motiv, denn er bringt in das Verhältnis zwischen Gottheit und Menschen Spannung und Bewegung herein. Die Pflicht wird schärfer gefaßt gegenüber der Übertretung. Das Wirken der Gottheit differenziert sich und wird anschaulicher, indem es anders an den Bösen, anders an den Guten sich vollzieht. Gut und Böse gewinnen praktische Bedeutung in den täglichen Schicksalen des Menschen. Die sittliche Idee fängt allmählich an in Wechselwirkung zu treten mit der religiösen Anschauung.

Der Gegensatz des frommen und des bösen Menschen führt aber auch weiter zu einer Unterscheidung des Zustandes beider. Spätere Zeiten verlegen diese auf Grund der irdischen Empirie der Menschengeschicke nicht durchführbare Unterscheidung in ein jenseitiges Leben. Allein für die Unsterblichkeit finden sich auch die ersten Ansätze in der ältesten Zeit. Dagegen ist freilich das irdische Schicksal der Frommen als glücklich zu bezeichnen, wenn auch von einer inneren Seligkeit sich noch keine Vorstellung findet und finden kann, da ja das Wirken der Gottheit sich in natürlichen Gaben erschöpft.

Die Religion ist aber nicht als eine individuelle Angelegenheit des Menschen anzusehen, sondern sie ist dem Stamm oder Volk gemeinsam, so daß jedes Glied dieses von vornherein auch zu der religiösen Genossenschaft gehört und bei Eintritt der Mannbarkeit durch bestimmte kultische Riten, die bei den einzelnen Stämmen voneinander abweichen, in die Stammesgenossenschaft, die zugleich religiöse Gemeinschaft ist, aufgenommen wird. Von einer Kirche im eigentlichen Sinn kann noch nicht die Rede sein, aber der Punkt, an dem sie ansetzen muß bei weiterer Entwicklung, ist wahrzunehmen.

In der kultischen Gemeinschaft walten bestimmte Personen, die als Mittler zwischen Gott und den Menschen zu funktio-

nieren haben. Sie kennen die alten Mythen und Riten und halten streng auf ihre Befolgung. Sie sind aber zugleich Inhaber der geheimnisvollen Kräfte der Überwelt und können daher aus gewissen Vorzeichen die Zukunft vorhersagen und auch durch allerhand magische Mittel drohendes Unglück abwenden oder glückliche Wendungen herbeiführen. Gemäß dem naturhaften Rahmen der Gesamtanschauung erstreckt sich das Wirken dieser Mittler oder Priester auf Dinge des Naturverlaufes und die Übel oder Güter, die mit ihm zusammenhängen.

Endlich muß auf die Beziehung zwischen der Religion und der menschlichen Gemeinschaft und ihrer Kultur hingewiesen werden. Die geschichtslose Horde kennt noch keinen Staat und keine Kultur im eigentlichen Sinn. Was aber überhaupt in einer solchen Gemeinschaft an geschichtsbildenden geistigen Motiven vorhanden ist, geht aus der Religion hervor. Glück oder Unglück im Kriege wird religiös gedeutet, hervorragende Helden und Führer erlangen eine religiöse Weihe und können nach ihrem Tode in den Kreis der überweltlichen Wesen aufgenommen werden. Vor allem aber werden die Elemente der Welterkenntnis sowie die Motive der Sitte von der Religion dargeboten und in Geltung erhalten. Der Priester ist nicht der Häuptling, aber ohne den Priester gewinnt der Häuptling keinen Einfluß auf das Volk. Die Religion erhält und sammelt die leitenden Ideen und die geschichtlichen Erinnerungen und sie legt dadurch allmählich den Grund zu Bildung und Kultur.

11. Aus dieser Übersicht über die erste Stufe der Religionsentwicklung oder die naturhafte Religion ergibt sich eine Anzahl von Folgerungen. Sie zeigt zunächst, daß die seelischen Regungen und die Beziehungen zu dem menschlichen Gemeinschaftsleben, die wir auf allen Stufen der religiösen Entwicklung finden, keimhaft schon in den ersten Ansätzen des religiösen Lebens vorliegen. Sie fassen sich in sieben Punkten zusammen, in dem Glauben an überweltliche Wesen oder Gottheiten, in der Überzeugung, daß die Gottheiten auf den Menschen einwirken oder ihm Gaben schenken, sodann in dem Urteil, daß der Mensch gegen die Gottheiten gewisse Aufgaben hat, die er erfüllen oder auch nicht erfüllen kann. Die Erfüllung dieser Aufgaben sichert dem Menschen einen Zustand der Glückseligkeit. Indem aber der Mensch ein Gemeinschaftswesen ist, wird

auch die gemeinsame religiöse Überzeugung zu einem gemeinschaftsbildenden Faktor im Kultus, der die Wurzel zu einer Kirche bildet. Im Kultus walten bestimmte Mittler. Endlich aber ist die religiöse Gemeinschaft ein besonderer Faktor in dem Leben des sich bildenden Volkes, der für die Entwicklung von Sitte, Staat und Kultur von maßgebender Bedeutung ist. Diese sieben Punkte lassen sich zu drei Gruppen ordnen. Die erste, welche Punkt 1—4 in sich schließt, hat es mit der Gemeinschaft oder dem Verkehr zwischen Gottheit und Mensch zu tun, die zweite, die Punkt 5 und 6 umfaßt, weist auf die religiöse Gemeinschaft der Volksgenossen und die dritte, d. h. Punkt 7, zeigt das Verhältnis dieser zu der allgemeinen menschlichen Gemeinschaft auf. Es bedarf weiter keines Beweises, daß die dargelegten Gesichtspunkte in der Tat für das Verständnis jeder Religionsstufe in Betracht kommen. So verschieden immer die religiösen Ideen in den Religionen sein mögen, so ist doch klar, daß sie allesamt darauf abzielen, Gott dem Menschen und den Menschen Gott nahezubringen und daß sie durch diese Gemeinschaft des Empfangens und Gebens dem Menschen einen besonderen Lebensstand gewähren wollen. Nicht minder wird aber jede Religion sich als Sache einer Gemeinschaft darstellen, die ihre Leitung durch bestimmte von Gott dazu ausgerüstete oder doch geordnete Personen erhält. Und endlich wird jede lebendige Religion irgendwie in den Zustand und Fortschritt des natürlichen Gemeinschaftslebens der Menschheit eingreifen. Es ist selbstverständlich, daß alle diese Gesichtspunkte je nach dem Grundcharakter der Einzelreligion sehr verschieden formuliert werden können, aber da die formale Struktur des Religionswesens überall verwandt ist, wird es sich empfehlen, auch bei der Betrachtung der höheren Religionsformen die Ansatzpunkte beizubehalten, die wir gewonnen haben. Einheit wie Verschiedenheit der Religionsformen wird so am anschaulichsten hervortreten.

Unsere Überlegung des Zusammenhanges der primitiven Religion belehrt aber nicht bloß über die einheitliche Struktur der Religion überhaupt, sondern auch über die besondere Einheit auf jeder Entwicklungsstufe der Religion. Nun sind aber in den lebendigen Religionen auf der gleichen Stufe außerordentlich große Verschiedenheiden vorhanden. Sie begreifen sich daraus,

daß die verschiedenen Teile des religiösen Baues sich nicht gleichmäßig zu entwickeln pflegen. Es können also in glücklicher oder unglücklicher Inkonsequenz neben fortgeschrittenen Auffassungen ganz primitive Ideen erhalten bleiben. Nicht minder können äußere Verhältnisse, natürliche menschliche Anlagen und Bedürfnisse innerhalb des gleichen Typus erhebliche Differenzen zustande bringen. Das gleiche läßt sich bekanntlich an allen Religionsstufen beobachten. Tendenzen höchster Geistigkeit etwa schließen keineswegs Überbleibsel eines primitiven Fetischismus aus, oder trotz prinzipieller Betonung der religiösen Freiheit erhalten sich als Gegengewichte nomistische Elemente. Zu dem finden sich, wie es bei so tiefliegenden und beweglichen Entwicklungselementen nicht anders sein kann, fast immer in der Religion der vorangehenden Entwicklungsstufe Präformationen und Ansätze der nächstfolgenden Stufe. Aber trotz dieser und anderer Differenzen der einzelnen Religionen auf der gleichen Entwicklungsstufe läßt sich die typische Einheit der betreffenden Stufe festhalten. Wenn wir nun fragen, worin diese auf der ersten Stufe besteht, so haben wir die Antwort eigentlich schon auf S. 21 gegeben. Aber wir müssen sie, nachdem wir diese Religionsform etwas genauer kennen lernten, gegen etwaige Mißverständnisse schützen. Wir haben nämlich fortwährend die Kategorie des „Überweltlichen“ oder „Übernatürlichen“ angewandt, aber auch den Ausdruck der „naturhaften Religion“ benutzt. Hierzu ist zu bemerken, daß Religion, in welcher Form immer sie vorliegen mag, die Existenz eines Überweltlichen voraussetzt, oder daß die Gottheit niemals als ein empirisches Naturwesen, so oft sie sich in solche Gestalten kleiden mag, in Betracht kommt. Die Differenz besteht aber zwischen den Religionen, daß in den einen die Gottheit nur sinnliche Dinge wirkt und gibt, während in den anderen geistige Anregungen und Güter von ihr erwartet werden. Wenn nun aber die Gottheit ihr Verhältnis zu dem Menschen in sinnlichen Gaben und Gütern erweist, so wird der Mensch entsprechend dem, daß er von dem Überweltlichen nur Sinnliches zu empfangen vermag, auch dem Überweltlichen nur Sinnliches und Äußeres zu geben wissen. Und dies gerade führt uns auf das eigentliche Wesen dieser Religionsstufe: zwar ist der Mensch fähig das Übernatürliche zu empfinden oder zu ahnen, aber indem sein ganzes Denken und Trachten an das Natürliche und Sinnliche gebunden

ist, vermag er sich auch die übernatürliche Macht nur in sinnlicher Natürlichkeit vorzustellen und den Verkehr zwischen sich und dieser Macht nur in der Form sinnlicher Gaben und Wirkungen zu denken. Weiter reicht aber der Horizont seines Wollens und Denkens überhaupt nicht. Es fehlt ihm der Idealismus oder er existiert doch nur in der verworrenen Form des Polydämonismus. Indem dieser Mensch aber die Fähigkeit zur Ahnung des Übernatürlichen besitzt, tritt der Punkt hervor, von dem her eine Entwicklung der anfänglichen naturhaft befangenen religiösen Empfindung zu höheren geistigen Formen verständlich, aber auch notwendig wird. Diese Entwicklung steht aber zugleich in gegenseitig fördernder Wechselwirkung zu dem allmählichen Aufbau der geistigen Welt des Idealismus. So eröffnet sich schon an diesem Punkt der Entwicklung ein Ausblick auf den Zusammenhang von Religion und Idealismus wie auch auf die Differenz dieser beiden Größen. Aber auch daran wird man schon hier zu denken veranlaßt, daß das Verhältnis zu dem Überweltlichen auch auf den weiteren Entwicklungsstufen dem menschlichen Denken unüberwindliche Schwierigkeiten darbietet. Die ungeheure Paradoxie der Religion, daß sie des Überweltlichen in fester Gemeinschaft gewiß wird, ohne je adäquate Gedanken von ihm herstellen zu können, tritt uns aber am lebhaftesten bei dem primitiven nur sinnlicher Vorstellungen fähigen Menschen vor das Auge.

12. Es ist nicht leicht ein einigermaßen einheitliches Bild von der nächsten Stufe der religiösen Entwicklung zu erbringen. Im allgemeinen haben wir es mit den Religionen der antiken Kulturvölker zu tun. Man kann für unseren Zweck — wir sehen von den mannigfachen Übergangsformen ab — etwa an zwei Typen denken, die sich trotz erheblicher Differenzen im einzelnen doch gemeinsam abheben sowohl von der naturhaften Religion als auch von den Religionen, die ihr Zentrum an der Erlösungsidee haben. Sie lassen sich wohl am besten von dem Gottesgedanken her begreifen. Gemeinsam ist die Auffassung der Gottheiten als geistiger Wesen mit persönlicher Prägung. Dabei kann an eine Vielheit der Götter gedacht werden oder bei fortschreitender Entwicklung ein Gott angenommen werden. Zwischen Monotheismus und Polytheismus liegen solche Übergangsstufen wie die Monolatrie, die einer Gottheit Kultus erweist oder der Kathenotheismus, der in der gerade verehrten Gottheit die Gesamt-

heit der göttlichen Kraft empfindet. Diese Götter können nun aber mehr in der Weise von Naturgewalten vorgestellt werden, die sich als zeugende Lebensmächte sei es in der ganzen Natur, sei es in einzelnen Gebieten derselben offenbaren. Oder sie können mehr als die transzendenten Herrscher und Ordner des menschlichen Lebens und Wirkens gedacht werden. Freilich können beide Gruppen nicht genau voneinander unterschieden werden, indem die Attribute der Gottheit sowohl dem Naturleben als auch ihrer Stellung im menschlichen Gemeinschaftsleben entstammen und demgemäß auch ihr Wirken auf beiden Gebieten wahrzunehmen ist. Dazu kommt, daß auch die Einteilung nach den Gesichtspunkten der Transzendenz und Immanenz nicht durchschlägt. Denn wie die Naturkulte münden können in einem Mysterienkult, in dem der Mensch gerade die Gottheiten als transzendente in sinnlichen Symbolen und Erregungen zu erfassen trachtet, so greifen andererseits auch die von vornherein mehr transzendenten Gottheiten in das Leben ein, erscheinen in menschlicher Gestalt und erweisen ihre Naturhaftigkeit in sinnlichen Affekten und Leidenschaften. Man denke für letzteres etwa an die griechische Mythologie und für ersteres an den Orphismus und die Dionysosreligion.

Aber trotz derartiger Schwierigkeiten wird man doch am ehesten dadurch eine begriffliche Übersicht gewinnen, daß man die Gottheit, sofern sie das übernatürliche Prinzip der Fruchtbarkeit, sei es als der allzeugende Vater sei es als die allgebärende Mutter, ist, unterscheidet von der Gottheit als dem Ordnung, Sitte und Gesetz unter den Menschen herstellenden und durchsetzenden übernatürlichen Prinzip, das als König und Herr in der Geschichte wirksam wird. Dort ist das Alleben der Natur die Sphäre, in der man des göttlichen Wirkens inne wird, hier ist es das soziale und staatliche Leben der Völker. Dort erlebt man die Gottheit mehr in sinnlich vermittelten Erregungszuständen, hier mehr in der demütigen Unterwerfung unter ihre Gesetze und Ordnungen. Dort treibt die Entwicklung mehr zu Enthusiasmus und Mystizismus, hier mehr zu selbstgerechtem Moralismus und Rationalismus. In beiden Fällen nimmt der Mensch in den Erscheinungen und Vorgängen des Lebens das Überweltliche wahr als das alles bestimmende unwiderstehliche Wirkprinzip. Es ist geistige Macht oder Wille, was alles bewegt, wobei man diese Macht aber mehr

als schaffende und gebärende oder mehr als ordnende und fordernde empfinden kann. Dabei ist aber auch die erstere Auffassung, wiewohl sie zunächst wenigstens an den Naturzusammenhang gebunden ist, deutlich von der naturhaften Religion unterschieden. Einmal haben die Götter einen mehr oder minder ausgeprägten geistigen Charakter, sodann aber sind es nicht die einzelnen natürlichen Dinge, in denen sie offenbar werden, sondern die gesamte Lebensbewegung und Lebenserregung — etwa im Geschlechtstrieb und der Fortpflanzung, der Begeisterung usw. — ist Ausfluß und Darstellung ihrer Aktivität. Dazu tritt aber noch, daß das Erleben der unwiderstehlichen Macht des Lebens die Seele mit Ehrfurcht vor ihr erfüllt und den Willen anregt, von ihr sich leiten zu lassen und sich ihr hinzugeben. So führt dies Erleben des einheitlichen Lebens zur Enthaltung von den einzelnen die Hingabe an das Lebensprinzip hemmenden Handlungen oder Genüssen. Das Bewußtsein des Allebens fordert zur Ordnung des täglichen Lebens auf durch die sinnende Vertiefung in die Offenbarung des Lebens und durch die asketische Enthaltung von alle dem, was dies Bewußtsein verunreinigt und verdrängt.

Wer diesen letzten Gedanken erwägt, erkennt, daß auch die orgiastischen und mystischen Formen dieser Religionsstufe auf eine Moral hinauslaufen, die das menschliche Leben dem als Lebensprinzip empfundenen Willen der Gottheit entsprechend gestaltet. Aber trotz dieser Annäherung an die andere Form der Religion, welche die Gottheit moralische Gesetze geben läßt, bleibt zwischen den beiden Formen ein erheblicher Unterschied bestehen. Man kann diese zuletzt erwähnte sehr entsprechend als Gesetzesreligion charakterisieren, während diese Bezeichnung auf die orgiastische Religionsform keinesfalls angewandt werden kann. Wollte man aber als übergreifenden Begriff die Moralitätsreligion einführen, so käme auch durch diesen Titel das eigentümliche Wesen dieser Religionsform nicht zum Ausdruck. Aber auch Bezeichnungen wie orgiastische oder ekstatische Religion werden den mannigfaltigen Erscheinungen, an die hier zu denken ist, nicht gerecht. Dagegen dürfte sich trotz des Mißbrauches, der mit dem Wort getrieben wird, die Bezeichnung als mystische Religion empfehlen. Ohne hier schon genauer auf den komplizierten Begriff der Mystik eingehen zu können, dürfen wir sagen, daß das spezifische Merkmal der religiösen Mystik darin besteht,

daß der menschliche Wille sich von dem göttlichen Willen erregt fühlt, ohne daß zu dieser Erregung rationale Zwischenglieder in Betracht kämen. Es ist einleuchtend, daß dies auf die Gesetzesreligion nicht paßt, denn in dieser erfaßt der Verstand die göttlichen Gebote und gibt sie dem Willen zur Erfüllung weiter. Dagegen wird in der mystischen Religion die gesamte Bewegung der Seele als von der göttlichen Lebensenergie direkt veranlaßt angesehen. Sofern es sich um ein direktes Empfinden der göttlichen Energie handelt, könnte man auch von der ästhetischen Religion sprechen, wenn nur dies Beiwort im eigentlichen Sinne verstanden würde.

Wir haben schon bemerkt, daß die oben dargelegte Doppelteilung der Religionen dieser Entwicklungsstufe nur im allgemeinen durchgeführt werden kann. Im einzelnen sind in der konkreten Religion fast immer beide Motive, wenn auch in sehr verschiedenem Umfang wirksam. Nehmen wir eine so ausgeprägte Gesetzesreligion wie die hebräische, so ist auch in ihr neben dem gesetzgebenden Gotteswillen das göttliche Geistprinzip wirksam, das die Menschen in unmittelbarem Erleben des wirkenden Gotteswillens inne werden läßt. Die Analogie zu dem naturhaften Wirken der Gottheit ist hierhei ebenso deutlich wie auch daß in der höheren Entwicklung des israelitischen Prophetismus die Geistigkeit des göttlichen Wirkens schärfer als in irgendeiner anderen antiken Religion zur Empfindung gelangt. Nun läßt sich aber beobachten, daß wie das Geistprinzip in einem greifbaren Zusammenhang zu dem göttlichen Wirken in der primitiven Religion steht, so auch der Fortschritt zu der letzten Entwicklungsstufe oder der Erlösungsreligion sich als eine direkte Fortbildung des Geistprinzips begreifen läßt, die zur Ausstoßung des Gesetzprinzips führt. Demnach ist die mystische Religionsform als die eigentliche Trägerin der Entwicklung anzusehen, der gegenüber die Gesetzesform eine im praktischen Interesse der moralischen Regulierung des täglichen Lebens und der sozialen Stabilierung der Religion gezogene Nebenlinie ist. Es ist eine geniale Beobachtung, wenn Paulus schreibt: *νόμος δὲ παρεισῆλθεν* (Röm. 5, 20 vgl. Gal. 3, 19). Was hier in bezug auf die Entwicklung der israelitischen Religion gesagt ist, das gilt auch in dem ganzen Zusammenhang der Religionsgeschichte, und zwar in noch weiterem Umfang, wie wir gezeigt haben.

Trotzdem wird man aber nicht minder von einer positiven Bedeutung der Gesetzesreligion für die Gesamtentwicklung reden müssen. Das Gesetzesprinzip fügt nämlich dreierlei in die Entwicklung ein. Einmal lehrt es die Religion als ein rein geistiges Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen fassen im Gegensatz zu der Naturhaftigkeit der Mystik. Sodann gibt sie der Religion mit Deutlichkeit eine moralische Abzweckung. Und endlich leitet sie an, das Widerstreben des Menschen wider die Gottheit unter dem Gesichtspunkt der persönlichen Schuld zu beurteilen. Durch all dies wird der Schauplatz des religiösen Lebens aus der Natur in den sozialgeschichtlichen Rahmen des geistigen Lebens der Menschheit verlegt. Erst indem auf diesem Wege die Religion zu einem willentlich ergriffenen und durch mancherlei Spannungen hindurch willentlich bejahten Verhältnis zwischen Gott und der Menschheit wird, vermag der Mensch allmählich auch jene natürlich verhüllte Mystik in reiner Geistigkeit zu erfassen und in der Kraft dieses Fortschrittes die bloße Forderung des Gesetzes zu überwinden oder, besser, sie sich in ein unmittelbar wirksames Geben und Antreiben Gottes in der Seele umsetzen zu lassen. Dies ist aber der Fortschritt von der Religion der Mystik und des Gesetzes zu der Religion der Erlösung. Oder aber das mystische Prinzip ist in dem Zusammenwirken mit dem Gesetzesprinzip der naturhaften Elemente entkleidet und als rein geistiger Gotteswille erkannt und das Gesetzesprinzip streift in diesem Zusammenhang seine Äußerlichkeit ab oder wird aufgenommen in die reine Geistigkeit des gebenden und nicht bloß fordernden Gotteswillens.

Der Zusammenhang der Entwickung, der sich nunmehr zwischen dieser zweiten Stufe der Religion und der ersten wie dritten Stufe herausgestellt hat, wird in der weiteren Erwägung der einzelnen Punkte des religiösen Lebens sich zu bewähren haben, auch ohne daß wir die geschichtsphilosophische Anlage unserer Betrachtung durch historisches Einzelmaterial unterbrechen. Daß im übrigen von uns auch bei der Charakteristik der Religion der Mystik und des Gesetzes das Frageschema, das wir bei der naturhaften Religion in Anwendung brachten, eingehalten werden muß, ergibt sich aus dem vorher Gesagtem (S. 40) wie auch aus der früher erkannten Kontinuität der geschichtlichen Entwicklung der Religionen.

13. Es bedarf nach dem Gesagten keiner genaueren Analyse der Vorstellungen von der Gottheit oder den Göttern. Die Personifikation der Gottheiten ist durchgeführt und damit ihr Unterschied von den Naturgewalten, in denen sie wirksam werden, festgestellt. Es sind die schaffenden Mächte, die in der Natur walten und dadurch des Menschen Leben bestimmen oder es sind Erscheinungen des rätselhaften Urprinzips, das der Menschen Streben und Taten als Schicksal zu bestimmten Zielen leitet. Diese Gestalten sind also in dem Geschehen als dessen Urheber wirksam, wobei sie mehr als in der Natur oder mehr über ihr waltend gedacht werden können. Ob man dabei wie die Babylonier an die Gestirnwelt denkt, deren Ordnungen das Urbild aller irdischen Gesetze sind oder mit den Chinesen die allwaltende Naturordnung betont oder von der Gottheit als dem Herrn und König der Welt oder als der allgebärenden Mutter redet, das macht weniger Unterschied als es zunächst scheint. Denn überall denkt man an ein persönliches und geistiges Wesen, das irgendwie Inhaber geworden ist der Urenergie der älteren Religionsstufen. Sofern nun aber diese geistigen Götter den geistigen Menschen bestimmen, kommt ihr Wollen diesem allmählich als eine an den eigenen Willen gerichtete Forderung zu Bewußtsein. Es ist dies der Weg, der von der Mystik zu der Gesetzesreligion führt. Aus der naturhaft schaffenden Macht wird die Schicksalsmacht und aus dieser die Gehorsam fordernde Normgewalt. Man denke an die Gottheiten der älteren griechischen Religion oder an das Walten der Gottheit bei Äschylus und Sophokles, in der hebräischen Religion und dem Islam, an die waltende Naturordnung (Tao) der Chinesen und die vielen Gebote, die Schangti, die höchste Gottheit, den Menschen zu einem tugendhaften Leben gibt. Das sind Beispiele für die gekennzeichneten Anschauungen. Den meisten dieser Erscheinungen haften noch Züge der früheren Religionsstufe in mannigfachen Kombinationen an. Man fühlt sich an die alten Urväter oder an die Wakondamacht erinnert, aber auch an fetischistischen Elementen fehlt es nicht. Aber diese Kombination hat nicht nur die Mannigfaltigkeit sondern auch die Einheit der Erkenntnis vom göttlichen Wesen gesteigert. Sie bot den Anlaß zu schöpferischen Synthesen, die Neues aus dem Alten hervorgehen ließen. Das Überweltliche bleibt nicht ein rätselhaftes Etwas, das nur flüchtig die Göttergestalten beleuchtet,

sondern es wird jetzt ihr eigentliches Wesen und dadurch etwas Geistiges, sofern es in persönlichem Schaffen und Wollen sich darstellt. Das Erhabene wird also lebendig und geistig. Dadurch ist der Grund gelegt zu einem Gottesbegriff. Die einzelnen Göttermythen werden in die Sphäre des Überweltlichen gezogen und das Überweltliche wird als Geist zu etwas Denkbarem. Spiritualisierung und Denaturalisierung der Gottheiten wirken zusammen, um die Erhabenheit der Götter in die Sphäre der Geistigkeit zu rücken und diese Geistigkeit der Sphäre der menschlichen Beschränktheit zu entnehmen. Und dazu kommt als Drittes, daß diese Götter als Leiter der Menschengeschicke, die zugleich Urheber des Naturgeschehens sind, einen planmäßigen Weltzusammenhang herstellen, der ihren Zwecken dienstbar ist, und daß es hierdurch zur Pflicht der Menschen wird diesen Zwecken sich gehorsam zu unterwerfen. So beginnt auch die Moral der Menschen durch die religiöse Orientierung sich über die Einhaltung der alten Sitten und Kultformen zu bewußten Zielen zu erheben. Dem Willen der Götter, dem die Weltordnung entstammt und folgt, gilt es mit Bewußtsein folgen. Das Walten des Geistes wird zur Norm der Einzelgeister.

So sind es nicht mehr bloß außerordentliche Erscheinungen, in denen der Mensch die Gabe der Gottheit erkennt, sondern es ist das Leben in der Natur und seine Ordnung. Dazu kommt die Staatsordnung mit ihren das geistige Leben regelnden Geboten und Satzungen, zu denen auch die alten religiösen und kultischen Regeln zählen. Wo dann Menschen diesen Ordnungen des natürlichen und des menschlichen Gemeinschaftslebens folgen, da ist die Erhaltung und das Glück des Volkes die zusammenfassende Gabe der Götter. Diese Gabe erhebt sich über den Kreis des individuellen Glückes einzelner Menschen, aber sie erreicht noch nicht das Glück des Menschengeschlechtes, sondern sie beschränkt sich auf das einzelne Volk oder den Staat. Die Lebensordnung ist ihrem Wesen nach theokratisch, denn die Gebote des Staates haben letztlich nicht anders als die natürlichen Ordnungen ihre Autorität daran, daß sie Gottesgaben und Gottesgebote sind.

Je mehr sich der Menschengeist entwickelt, desto mehr werden ihm alle Gaben zu Aufgaben. Das gilt auch von seinem Verhältnis zur Gottheit. So ist es verständlich, daß auf dieser Entwicklungsstufe der Religion das Wirken der Gottheit, indem mehr

innerlich erlebt, auch zu einer im Verhältnis zu der ersten Stufe gesteigerten und erweiterten Aktivität des religiösen Menschen führt. Er beginnt sich seine eigenen Gedanken über die Mythen zu machen und sie auf das eigene Leben anzuwenden, dabei regen sich auch schon die Anfänge einer Kritik am Mythus. Der Kultus beginnt eine innerliche Anteilnahme zu erfordern gegenüber dem äußerlichen Opus operatum der vorigen Stufe. Allerdings führt das Interesse an der Erhaltung der Gewißheit von der Wirkung der kultischen Riten und Formeln zu einer starken Betonung der Kräfte, die gerade in den alten Formen enthalten sind und dies steigert sich in dem Maße, als diese mehr und mehr als Symbole zur inneren Erregung empfunden werden. Ihre Objektivität soll einen Damm bilden gegen die ersten Regungen des Zweifels, wie sich das ja auch sonst in der Religionsgeschichte zeigt. Zu den kultischen Pflichten tritt nun aber auch die Aufgabe einer inneren Hingabe des Lebens an die Gottheit. Und indem Gesetz und Sitte des öffentlichen Lebens als Gottes Gebote empfunden werden, rückt auch das bürgerliche Leben unter den Gesichtspunkt eines den Göttern zu leistenden Dienstes. Der fromme Mensch soll handeln *ὥς κε πόλις ῥέζῃσι, νόμος δ' ἀρχαῖος ἄριστος* (Hesiod). Naturgemäß gilt es das Leben einzurichten und den Gesetzen des Staates zu folgen. Das alles ist freilich in des Menschen Macht gestellt. Es ist sein Verdienst, wenn er so, und seine Schuld, wenn er anders handelt. Virtutem nemo unquam deo acceptam retulit sagt Cicero im Sinn der Antike. So bittet auch der Beter zumeist nur um die objektiven Güter des Daseins, Frömmigkeit und Tugend soll er in eigener Kraft erreichen, aber ohne sie erhält er diese Güter nicht.

Der Mensch soll den Göttern dienen, denn sie geben ihm alles und haben Gewalt über sein Schicksal. Aber er tut es vermöge seines freien Willens. In der gesetzlichen Auffassung ist dies mit aller Deutlichkeit der leitende Gedanke. Die mystische Anschauung weiß demgegenüber von einer inneren Erregung durch die Gottheit, die an sich freilich auch den Menschen noch nicht gut macht, aber immerhin Antrieb zur inneren Wandlung des Lebens in sich birgt. Trotz aller naturhaften Gebundenheit enthält sie die Keime der innerlich wirksamen Gnade in sich. Nun kann aber der Mensch, in dem Maße als seine Subjektivität sich unter dem Einfluß von Kultur und Religion entfaltet, der Ord-

nung der Götter in der Natur und der Gesellschaft Widerspruch entgegensetzen. Er will selbst den Sinn und Zusammenhang des Lebens erfassen und gemäß der eigenen Erkenntnis das Leben gestalten. So erhebt er sich über die göttliche Ordnung, sei es indem er den Göttern Ehre und Unterwerfung weigert, sei es indem er nach subjektivem Gutdünken die alten Ordnungen des Lebens durchbricht. Das ist die Sünde der *ὕβρις*, die das Wesen der Gottlosigkeit ausmacht und dem Menschen zum Verderben gereicht. Es ist, höher entwickelt, dieselbe Sünde, die die Primitiven darin fanden, daß der mit besonderen Kräften von der Gottheit Ausgerüstete sie zum eigenen Vorteil wider den Willen der Gottheit benutzte oder daß der Mensch gegen die äußeren Normen von Kultus und Sitte verstieß. Was auf der niederen Stufe ein äußerer Vorstoß gegen die Lebensgewohnheit war, das wird hier in das Gebiet der Gesinnung verlegt und als frevelhafte Überhebung gegen die oberen Mächte beurteilt. Indem nun aber jetzt die Ordnungen und Satzungen der Gottheit weit mannigfaltiger geworden sind und fast alle Lebensgebiete umschließen, dehnt sich auch der Umfang des sündhaften Sinnes und seiner Betätigung über das ganze Leben aus. Aber der Mensch steht nicht allein in dieser Auflehnung wider die Götter. Ihnen widerstrebt auch das dunkle Geschlecht der Dämonen. So erweitert sich der Kreis des Bösen zu einem Reich. Diese Vorstellung ist in dem Parsismus zu einem metaphysischen Dualismus des Guten und Bösen gesteigert worden. Gott oder dem heiligsten Geist steht als sein Widersacher entgegen Angru Mainju der böse Geist. Die Anhänger beider bekämpfen einander bis zum letzten großen Gericht. Aber auch wo solche Konsequenzen nicht gezogen wurden, diente der Gedanke an die bösen Geister dazu dem Bösen den Charakter des Fremden und Schrecklichen zu geben. Je genauer nun aber andererseits der Mensch die gebietenden Mächte der Überwelt kennen lernte, desto mehr kam ihm zum Bewußtsein, wie vielfältig sein Leben wider diese Mächte verstößt. Und wenn sie nun alles durchdringen und bewegen, so muß Grauen und Furcht die Menschen überkommen, die vergänglich und schwach, nur *σκιᾶς ὄναρ* sind (Pindar), und doch den ewigen Mächten zu trotzen wagen. Es ist die Furcht vor den uralten Schicksalsgewalten, die den Schuldigen verfolgen und in das Elend stürzen, wie die griechischen Tragiker es gewaltig

schildern. Die rätselhafte erhabene Urgewalt, die einst als der furchtbare Zufall des natürlichen Geschehens erschien, kommt hier wieder an das Licht. Aber sie ist jetzt die allgewaltige Schicksalsmacht geworden, die den Schuldigen, selbst wenn er gegen sein Wissen und Wollen wider die Weltordnung verstieß, niederschlägt und eben dadurch die ewige Ordnung erhält. Das Überweltliche erscheint also nicht nur als Rätsel des Naturgeschehens, sondern es ist die sittliche Schicksalsmacht geworden, die allwaltend auch die Geschicke der einzelnen Menschen lenkt. Der Urwille und die Urkraft ist lebendig und geistig geworden und schafft nicht bloß wunderbare Kräfte in den Naturdingen wie den Menschen, sondern sie legt sich als erhaltendes und bestimmendes Prinzip um das Handeln der Menschen in Familie, Gesellschaft und Staat. Was man einst Wakonda oder Mana nannte, ist auf dem Wege „das Heilige“ zu werden.

Entsprechend der allseitigen Sublimierung erhebt sich auch der Zustand des religiösen Menschen über das sinnliche Glück, auf das wir bei der ersten Stufe stießen. Der Mensch hat die Fähigkeiten seiner Seele entdeckt, damit haben sich ihm neue Bedürfnisse nach Glück und neue Möglichkeiten diese zu befriedigen erschlossen. Er genießt die sinnlichen Freuden des Daseins, aber er tut es mit Maß, damit seine Seele durch sie nicht geschädigt werde. Das innere Glück der treu erfüllten Pflicht oder des im Dienst des Vaterlandes erworbenen Ruhmes erfüllt die Seele. Auch der, welcher auf harte und rätselhafte Wege in seinem Leben geführt wurde, kann am Ende seiner Laufbahn befriedigt zurück- und mit einer gewissen Hoffnung vorausblicken. Der Zustand nach dem Tode, der anfangs als schattenhaftes und unbewußtes Seelendasein gedacht wird, fängt an zur Lösung des Lebensrätsels zu dienen. Schon früh hat der Mensch an irgendeine Fortexistenz der Seele gedacht, wenn diese auch nur eine Weile über, etwa so lange als man des Toten gedachte, währen mochte. Dann ließ man die Fortexistenz sich in unbeschränkte Zeiten ausdehnen. Da aber der Mensch nur im Leibe lebendig ist, so wird das Dasein der leiblosen Seele im Gegensatz zu der irdischen Lebendigkeit als eine Art Schlaf- und Traumzustand vorgestellt, in dem alle irdischen Unterschiede der Lust und Unlust ausgelöscht sind. Jetzt macht der Mensch einen Schritt weiter. Er erkennt, daß sein eigentliches Wesen in der

Seele liegt. So wird die Idee einer bloßen Fortexistenz verwandelt in ein Fortleben. Ein weiterer Schritt ergibt sich aus der Erwägung, daß die Menschen durch ihren Lebenswandel ein verschiedenes Schicksal verdienen und daß nur selten im irdischen Leben die Fäden so auseinandergehen, daß das Glück dem Guten, das Übel dem Bösen zufällt. Je bedeutungsvoller die Verkettung der Geschehnisse in einem Leben waren, desto weniger schien das Ende eine Lösung zu bieten. So kam man in Indien zu der Idee der Seelenwanderung oder der Wiedergeburt der Seelen in immer neuen Leibern. Diese Wiedergeburt ist der Inbegriff aller Übel, denn sie erfolgt als Strafe für das Böse, das der Mensch getan. Erlösung von den Wiedergeburten war also hier die Hoffnung. Aber in den meisten Religionen hat man die Vergeltung in einem jenseitigen Zustand erwartet. Je tiefer der Mensch selbst in den sittlichen Gegensätzen seines Lebens Furcht und Hoffnung im Hinblick auf die Schicksalsmächte verspürte, desto lauter wurde das Postulat nach einer Lösung der Konflikte und Probleme in einer anderen Welt. Je lebhafter die allwaltenden Mächte im Zusammenhang des Lebens empfunden wurden, desto mehr mußte die Phantasie sich darauf spannen, wie sie sich zeigen würden, wenn alle Hüllen der Sinnlichkeit gefallen und die Seelen nackt und frei des Überweltlichen inne werden würden. Aber nicht nur die Hoffnung projizierte ihre lichten Phantasien in die Zukunft, sondern auch die Furcht malte an ihren düsteren und peinvollen Zukunftsbildern. Und die beiden Bilderreihen ergänzten und steigerten einander fortwährend, wie Gegensätze überhaupt aneinander zur Vollendung kommen. So wurde immer deutlicher der Zusammenhang zwischen irdischer Schuld und jenseitiger Strafe wie zwischen irdischer Tugend und himmlischem Lohn. Aber nicht nur hat das Gute und das Böse den Himmel und die Hölle zur Konsequenz erhalten, sondern Himmel und Hölle mit ihrem Gegensatz wirkten auch zurück auf ein tieferes Verständnis des Gegensatzes von Gut und Böse im irdischen Leben der Menschen. Hatte die Phantasie erst die Qualen der Hölle geschaffen, so ließ das Gewissen alsbald die Verworfenheit der Schuld empfinden, die solcher Strafen würdig ist.

14. Auf diesem Wege ist der Begriff des Jenseits in der Religion gewonnen. Das ist ein Vorgang von größter Bedeutung für die Entwicklung der Religion. Der Zustand, der Erfolg des

religiösen Lebens ist, wird hinfort wesentlich in die Zukunft verlegt. Die Frucht der Religion wird erst nach diesem Leben genossen. Das bedeutet einerseits eine Verkürzung der Religion, sofern sie in dem irdischen Leben noch nicht ihre beseligende Wirkung auf den Menschen vollbringt. Es ist aber andererseits auch ein notwendiger Weg, wenn ein Begriff der Seligkeit gewonnen werden sollte, der sich scharf abhebt von aller irdisch sinnlichen Lust. Erst dann, wenn der Mensch reiner Geist ist und in die Nähe der Gottheit versetzt, wird ihm die Befriedigung zum wirklichen Erlebnis, welche die Religion gewährt. Die über alle Empirie gehende Erhebung des Lebensstandes durch die Religion wird hierdurch wenigstens in der Idee festgestellt, wenn auch immerhin die Phantasie in himmlischen Genüssen diese Seligkeit vorzustellen lehrte. Aber erst, wenn so ein Begriff von der Seligkeit erworben war, konnte man, wie es auf der nächsten Entwicklungsstufe geschieht, anfangen schon im gegenwärtigen Leben die Seligkeit zu empfinden und sie hier, wo sie in deutlichen Gegensatz zu aller sinnlichen Befriedigung trat, von dieser zu unterscheiden lernen. Aber eben die Verlegung der Seligkeit in das Dasein nach dem Tode drückt der Religion der Mystik und des Gesetzes das eigentümliche Merkmal der Unfertigkeit des Sehnens und des Strebens über die diesseitige Welt auf. So wird die Zukünftigkeit der Seligkeit ein wichtiges Motiv der Fortentwicklung über diese Religionsstufe hinaus. Nun ist freilich, woran hier erinnert werden kann, in der mystischen Religion eine Art Seligkeit in den Erregungszuständen, die sie hervorbringt, vorhanden. Aber diese stellt einerseits keine dauernde Gemütsstimmung her und ist andererseits derart verwebt in sinnliche Zustände, daß sie gerade der Reinigung durch den Begriff einer jenseitigen übersinnlichen Seligkeit bedarf.

Wird nun aber die Seligkeit als ein überweltlicher Zustand in der Gemeinschaft der Götter betrachtet, so wird dadurch zugleich das Gebiet der Überweltlichkeit zur konkreten Anschauung erhoben. Es war bisher das Überweltliche in den Verlauf des Weltgeschehens eingebettet als die Macht, die dieses hervorruft, von ihm untrennbar, wenn auch nie von ihm beschlossen ist. Jetzt gewinnt es, sozusagen, eigenen Grund und Boden. Das Überweltliche wohnt in einer Überwelt, oben über dieser Erdenwelt. Die Götter haben eine Stätte gefunden, wo sie um sich die

seligen Geister versammeln. Es ist der Himmel mit seinen erhabenen Gebilden. Hinfort gibt es zwei Welten, die voneinander räumlich getrennt sind, doch so, daß eine Kommunikation zwischen ihnen stattfindet, indem die Mächte der oberen Welt ständig in die untere Welt eingreifen und die Glieder der letzteren den Weg zu der ersteren suchen. Diese Lokalisierung der oberen Welt bedeutet an sich keinen Fortschritt, indem sie die Überwelt doch wieder in welthafter Form anzuschauen anleitete. Der Dualismus und die weltferne Gottheit des Deismus haben sich aus diesen Gedanken ergeben. Die echte Religion wie das klarere Denken haben daher diese Form der Überwelt aufgeben müssen. Aber trotzdem war sie ein Weg zum Fortschritt, der in den gegebenen Verhältnissen unumgänglich war. Auf diesem Wege einer anschaulichen Darstellung der Differenz der zwei Welten ist der menschliche Geist erst dazu gelangt, das Überweltliche mit seinen Göttern scharf zu unterscheiden von dem diesseitigen Weltzusammenhang. Erst nachdem diese Erkenntnis sich herausgebildet hatte, konnte man — ähnlich wie wir es bei der Seligkeit wahrnahmen — wieder die räumliche Schranke zwischen Welt und Überwelt niederlegen, ohne letztere in erstere aufgehen zu lassen.

15. Wir fragen weiter nach der Form der religiösen Gemeinschaft. Auch hier scheiden sich die beiden Strömungen der Religion, die uns nun schon mehrfach entgegengetreten sind. Auf dem Boden der Gesetzesreligion fällt wie bei den Primitiven die religiöse Gemeinschaft mit der staatlichen zusammen. Die gesamte Gemeinschaftsordnung ist eine Gabe der Götter, sofern sie den Menschen Gesetze geben, die das Leben leiten sollen. Die staatlichen Gesetze sind nicht minder göttlichen Ursprunges als die kultischen. Die Träger der weltlichen Gewalt können daher auch kultische Handlungen verrichten, wenn auch freilich mit und neben ihnen eine Priesterklasse tätig ist, die aber auch obrigkeitlichen Charakter hat. Wir kommen hierauf gleich zurück. Anders liegen die Dinge bei der mystischen Prägung der Religion. Hier ist es eine besondere Fähigkeit religiöser Erregbarkeit, die den Leiter der Gemeinschaft auszeichnet und ihre Glieder bilden, sofern sie ihre Frömmigkeit in geschlossenen Genossenschaften empfangen und betätigen, eine besondere Gemeinschaft, die sich von der allgemeinen staatlichen Ordnung unterscheidet. Die Kultgemeinde ist ein Mysterienverein mit eigenen Ordnungen und

Regeln, wie sie durch die Besonderheit des Erlebens in der religiösen Gemeinschaft bedingt sind. So tritt hier schon der Unterschied zwischen der Staatskirche und der freien Kirche hervor, indem erstere auf Gesetzen beruht, die allen Volksgenossen gelten und von allen befolgt werden, letztere dagegen an besonderen Offenbarungen und Erlebnissen, die nur einigen zugänglich werden, hängt. Indessen ist der Gegensatz zunächst noch ein fließender, sofern alle Volksgenossen den Staatskultus mitmachen und die Gottheiten des Sonderkultus allgemein anerkannt werden, ihre sonderliche Verehrung aber einem besonderen Menschenkreise überlassen bleibt. Dieser Kreis bildet also einen Verein innerhalb der allgemeinen öffentlichen religiösen Gemeinschaft. Aber er erschließt jedem, der sich den Bedingungen dieses Kultus unterwirft, seine Tore und nicht selten lassen sich Personen höchsten Ranges wie auch die Staatsoberhäupter in die Mysterien einführen und nehmen eine hervorragende Stellung in der Genossenschaft ein. Aber dieser Zustand ist sicher nicht ursprünglich. Einst werden diese Mysterienkulte in bestimmten Gegenden oder Ständen die offizielle Religion ausgemacht haben, vielleicht auch die Volksreligion selbst gewesen sein. Dann ist einer dieser Kulte etwa als Religion der Mehrheit oder der regierenden Kreise offiziell und dadurch zum Gesetz geworden. Daneben haben sich aber die anderen Kultformen erhalten und sind, zumal wenn die Mehrheitsreligion erstarrte, zu einer Macht geworden in gewissen Schichten und Kreisen des Volkes. Aber überall dürfte die lebendige auf unmittelbares Innewerden der Gottheit eingestellte Religion die ursprüngliche gewesen sein. Das zeigt sich auch darin, daß auch die zum Opus operatum erstarrten Kulte der offiziellen Religionen Elemente der unmittelbaren Erlebnismystik in sich enthalten, die aber eben zu bloßen Symbolen herabgesunken sind.

Das Gesagte empfängt eine Ergänzung durch die Erwägung der Personen, welche als Mittler zwischen der Gottheit und den Menschen wirksam sind. Es sind vor allem die Priester, die ihres Amtes als Kultusbeamte warten, indem sie feste Formen und Formeln benützen, um die Götter gnädig zu stimmen und sie zur Mitteilung der erwünschten Gaben oder zum Ablassen von bereits verhängten oder noch zu erwartenden Strafen und Übeln zu bewegen. Trachtet der Priester so die überweltlichen Kräfte zum Nutzen der Menschen zu bewegen, so besitzt er in

der Regel auch die Fähigkeit nach festen Regeln aus den Geschehnissen der Natur oder sonstigen Vorzeichen die künftigen Taten der Götter vorherzusagen. Das kann dann wieder Veranlassung werden zu Gebeten und sühnenden Opfern, um diese künftigen Ereignisse, falls sie drohend sind, abzuwenden. Aber der Erfolg des priesterlichen Handelns haftet immer an der Anwendung gegebener Formen und Formeln. So scheint das priesterliche Wirken dicht heranzurücken an die magischen Kräfte und Divinationen der Schamanen und Medizinmänner der primitiven Religion. Allein es liegt doch ein wesentlicher Unterschied vor. Während nämlich die religiösen Leiter der Primitiven selbst über überweltliche Kräfte verfügen, vermöge deren sie das Günstige herbeiziehen und das Ungünstige fernhalten, haben die Priester der Gesetzesreligionen nur die Formeln inne, durch die man das Überweltliche zu beeinflussen vermag. Der Zusammenhang mit der älteren Vorstellung zeigt sich hier überaus deutlich. In beiden Fällen meint der Mensch, das Überweltliche nach seinem Willen bestimmen oder sein Wirken vorhersagen zu können. Ursprünglich wird dies daraus erklärt, daß der Mensch selbst ein Stück des Überweltlichen in sich trägt und vermöge dessen sein Wirken beeinflussen kann. Jetzt glaubt man nicht mehr an diese überweltlichen Kraftteile im Menschen, aber man behält den Glauben an den Erfolg, den sie zu Wege brachten. Man will es sich nicht nehmen lassen, daß der Mensch Gnaden der Götter herbeirufen und ihre Strafen verhindern kann, denn man braucht es, und zwar um so mehr, als es allgemeiner Glaube geworden ist. So wiederholt man die alten Formeln und Bräuche treulich, wiewohl das Element geschwunden ist, das ihnen einst ihre besondere Kraft verlieh. So entsteht ein eigentümlicher Zustand: ein Wahrsager, der künftige Wahrheit nicht zu schauen vermag, und ein Zauberer, der keine Zauberkraft besitzt und doch annimmt, daß wenn nur die alten Formeln gesprochen und die von altersher festgelegten Zeichen gesehen werden, sich die Gottheit seinem Willen fügen und sich die Zukunft entschleiern wird. Jetzt erst haben Magie und Divination jeden Sinn verloren, sie sind zur nackten Zauberei und zum leeren Glauben an die wunderbaren Wirkungen altertümlicher Sitten und Formeln geworden. Man begreift, daß die fortschreitende Aufklärung demgegenüber zur Rede vom „Priestertrug“ gelangt.

Es ist einer der dunkelsten Punkte in der Geschichte des Heidentums, vor dem wir stehen. Aber doch setzt hier, wenn ich recht sehe, eine neue Entwicklungslinie von höchster Bedeutung ein. Es ist die Überzeugung von der Erhörung oder besser Erfüllung des Gebetes. Je mehr der Mensch seiner Geistigkeit bewußt wird, desto stärker spürt er eine Beziehung zu dem Überweltlichen. Es ist Geist wie er, so darf er dort auf Verständnis rechnen für seine Wünsche und Bedürfnisse. Ist ihm nun von früher her die Gewißheit eingeprägt, daß Menschenworte Gewalt haben die Schicksalsmächte zu bestimmen, so versteht man es, daß er diese Erfüllungsgewißheit beibehält, aber sie nicht mehr an leere Formeln schließt, sondern an die unmittelbare Beziehung, die sein Geist zu dem Überweltlichen zu erlangen vermag. Nicht mehr die alte Formel ist die Macht, die den Himmel und die Götter bewegt, sondern der Herzenswunsch des Menschen, der sich verbunden fühlt mit der Überwelt. Neben das offizielle Priestergebet tritt das sehnsüchtige Wort der frommen Seele. Die Erfüllung innersten Strebens haftet nicht mehr an dem korrekten Mechanismus alter Formeln, sondern an dem Schrei der Seele, die sich der ewig fernen Überwelt ganz nahe fühlt. Und wieder nehmen wir mit Staunen eine Linie der Entwicklung wahr. Stücke überweltlicher Kraft im Menschen ließen seine Wünsche wirksam werden in der Überwelt. Diese Stücke gingen verloren, die Wünsche wurden zu leeren Worten, aber die einst empfundene Gewißheit blieb. Da fand der Mensch, daß er gar nicht Stücke der Überwelt in sich trägt, daß er aber im Innersten mit ihr verknüpft ist und daß daher die Gewißheit berechtigt bleibt und daß sein Sehnen und Suchen von dort her Befriedigung finden wird. Wie anders ist das als der ursprüngliche Ansatz und wie einfach ist doch die Linie, die von dort hierher führt. In dem freien Gebet der Persönlichkeit im Unterschied zu dem amtlichen Kultgebet liegt einer der wesentlichen Entwicklungsknoten, bei dem eine höhere Wendung der Religion einsetzt.

Auf der uns beschäftigenden Religionsstufe kreuzen sich immerfort die Linien der Gesetzesreligion und der mystischen Religion. So ist es auch in der Frage nach den Mittlern. Zum Priester kommt der Prophet. Auch er erinnert in gewisser Hinsicht an den Schamanen. Wie dieser Teile der überweltlichen Kraft in sich trägt, so wird auch der Prophet von der Überwelt durch-

drungen und getrieben, sodaß er ihre Geheimnisse zu schauen und die Stimme der Gottheit zu hören vermag. Aber nicht ein naturhaftes Etwas wird ihm zum objektiven Besitz, sondern die überweltliche Energie des Geistes erhebt seinen Geist zu ungeahntem Tiefblick in dessen Geheimnisse. Die Gottheit selbst ist es, die so dem schauenden oder lauschenden Propheten ihre Tiefen offenbar werden läßt und dabei zur Bewährung seines Spruches ihm auch Kräfte über die Natur verleiht. Indem die fortschreitende Menschheit der individuellen Eigenart den Spielraum erweitert, erhält auch das religiöse Genie Platz zu seiner Betätigung. Der Prophet besitzt die allgemeine menschliche Fähigkeit Eindrücke aus der Überwelt zu empfangen in gesteigertem Maße. Er sieht und hört sie in unmittelbarer Nähe, die den übrigen Menschen nur wie durch einen Nebel oder durch eine Wand wahrnehmbar werden. Daher geht aus seinen Worten eine ungeheure Gewißheit hervor, daher fordert und findet er Unterwerfung unter sie. Hiermit ist nun aber eine Quelle wertvollster Art für die Religion erschlossen. Einmal ist es das Erleben des Propheten als solches, das in der Menschheit die Empfindung von der Nähe der Gottheit steigert. Sodann dient das Erleben der Androhungen und Verheißungen der Gottheit in immer neuen Worten und Bildern zur Vertiefung des Bewußtseins der Fürsorge der Gottheit an der Welt und des Vertrauens auf sie. Endlich tritt so auch ein Element des religiösen Fortschrittes in die religiöse Entwicklung ein. Mit religiöser Autorität schärft der Prophet nicht nur Bekanntes ein, sondern eröffnet auch Ausblicke in Unerhörtes und Neues. Das religiöse Genie geht eben voran auf dem Wege neuer religiöser Erkenntnis. Der Priester ist konservativ wie die Gesetzesreligion, der Prophet vertritt den Fortschritt. Er geht aus dem mystischen Religionstypus hervor, aber er läßt ihn hinter sich. Dort handelt es sich um die Wiederholung gewisser Erregungen durch die gleichen stimulierenden Mythen oder Symbole, der Prophet empfängt direkt Gottesworte und trifft in ihrer Kraft unmittelbar die Herzen, ihnen dabei neue Ideen und Ausblicke erschließend. Daher pflegt der Priester wider den Propheten zu sein und daher trägt der Prophet nicht selten das Martyrium und setzt seine neue Einsicht dennoch durch, wenn es auch für die, denen sie galt, oft zu spät geworden ist. Wir lernen in dem Prophetismus wieder eine der Kräfte kennen, welche die

Religion des Gesetzes und der Mystik weiter und über sich hinaus drängen.

Schließlich vergegenwärtigen wir uns auch bei dieser Religionsstufe die ihr entsprechenden Kulturformen. Es ist die Zeit der Entstehung der Staaten mit dem Schwung und der Begeisterung, der sie zu begleiten pflegt. Aber es ist auch die Periode der Entstehung und Konsolidierung des Rechtsstaates sowie die Zeit des allmählich einsetzenden Verfalls. Der ersten dieser Perioden entspricht der mystische Religionstypus, der zweiten und dritten die Gesetzesreligion, nur daß in der Verfallszeit nicht selten eine mehr oder minder künstliche Erneuerung der Mystik sowie die rationalistische Umdeutung der positiven Religion mitwirkt. Der Regsamkeit dieser politischen und religiösen Bewegung geht zur Seite die stärker werdende Erkenntnis von der Art der menschlichen Persönlichkeit und im Zusammenhang damit die Herausarbeitung der Moralität der einzelnen Personen im Gegensatz zu der anfänglichen bloß kultischen oder ständischen Moral. Dazu kommt die selbständige Reflexion über Ursprung, Sinn und Zweck der Welt seitens der Philosophie. Sie setzt ein mit einem religiös beeinflußten Idealismus und befreit sich dann, nicht ohne Konflikte mit der Staatsreligion, allmählich immer mehr von den religiösen Voraussetzungen ohne doch der Religion direkt zu widersprechen. Schließlich setzt dann wohl die rationale Skepsis ein, bis man wieder die Beziehung zur Religion sucht und sie durch mancherlei Umdeutungen mit der Philosophie zu vereinigen sich bemüht, doch gehört letzteres bereits einer weiteren Entwicklungsstufe an.

16. Es ist ein überaus bewegtes, an neuen Entdeckungen und schroff emporsteigenden Entwicklungslinien reiches Bild, das sich vor unseren Augen entrollt hat. Es gibt nicht viele Erscheinungen der Geschichte, die einen so lebhaften Eindruck von der Tiefe und dem Reichtum des menschlichen Geistes gewähren wie die besprochene Religionsstufe. Und dies ist kein Wunder, denn es ist die Religion der antiken Kulturvölker und der zur Kultur der Antike emporstrebenden Völker. Was hier an geistigem Erleben und an geistiger Arbeit auf dem Gebiet der Religion geleistet ist, darf als würdig neben die sonstigen Leistungen des antiken Geistes gestellt werden. Auch in der Religion hat die alte Welt Ideen herausgebildet und Linien gezogen, die nie in der Geschichte

aus dem Bild von der Welt und der Überwelt verschwunden sind oder verschwinden werden.

Angesichts dieses Urteils drängt sich nun aber eine andere Beobachtung mit verblüffender Wucht auf. Es ist die merkwürdige Kontinuität, die zwischen den Religionen der antiken Kulturwelt und den Religionen der Primitiven sich herausstellt. Das gilt einmal von dem großen Apparat an Mythen und kultischen Formeln und Bräuchen, der vollsteckt von religiösen Urelementen. Aber auch neues Erleben und neue Ideen werden in diese Formen gekleidet, denn die Religion hat zu allen Zeiten diesen Konservatismus der Überlieferung gegenüber eingehalten. Aber es ist methodisch verkehrt, aus der engen Verwandtschaft der Mythen und Formeln auf die Identität der religiösen Empfindungen und Ideen, die in verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern sich dieser Ausdrucksmittel bedienen, zu schließen, wie die moderne Religionsgeschichte es recht oft tut. Man muß vielmehr die Bedeutung der betreffenden Formen aus der religiösen und geistigen Gesamtlage, in der sie benutzt werden, verstehen. So betrachtet, ergibt sich aber zwischen den beiden von uns bisher behandelten Religionsstufen ein deutlicher Abstand. Damit soll durchaus nicht geleugnet werden, daß eine Menge primitiver Elemente zumal in den Anfängen unserer Entwicklungsstufe noch in lebendiger Kraft fortwirken. Aber nicht hierauf kommt es uns an, sondern darauf, daß das religiöse Bewußtsein auf der ganzen Linie eine höhere Lage erstrebt und allmählich erreicht. Die Frömmigkeit wird also jetzt einerseits verschieden sein von der früheren, sie wird aber andererseits von gewissen gemeinsamen Grundtrieben bestimmt werden. Das gemeinsame Element besteht in dem Innewerden des Überweltlichen. Während dies aber auf der früheren Stufe sinnlich gebunden war und daher auch die Reaktionen des Menschen sinnlich beschränkt blieben, wird jetzt das Überweltliche mit steigender Deutlichkeit als persönlich und geistig vorgestellt und dem entsprechend beginnt auch das Verhältnis des Menschen zu ihm innerlich, geistig und sittlich zu werden. Die höchste Ausbildung erreicht das Verhältnis, wenn alle Kräfte und Wirkungen des Überweltlichen sich in e i n e m persönlichen Wesen konzentrieren. Dadurch steigt einerseits das Bewußtsein von der Übermacht der Gottheit über den gesamten Weltverlauf wie auch über die einzelnen Menschen,

andererseits aber auch vermöge der immer deutlicher erfaßten Geistigkeit das Bewußtsein der Verpflichtung bzw. der Schuld der Gottheit gegenüber. Während also der Mensch mit dem Steigen der Kultur in immer sichererer Weise seiner Überlegenheit über die Welt inne wird, kommt er zugleich in wachsendem Maße zu dem Bewußtsein der allbestimmenden Wirkung der überweltlichen Gottheit. Indem er frei wird von der Welt, wächst seine Abhängigkeit von Gott. Hierbei ist das Zusammenwirken der Mystik mit dem Gesetz von einschneidender Bedeutung. Die mystischen Wirkungen rufen das Bewußtsein der Abhängigkeit wach, die Gesetzesforderungen steigern das sittliche Freiheitsgefühl. Ohne Gesetz würde die Mystik im Naturdienst münden und die Geistigkeit des Verhältnisses zerstören, ohne die Mystik würde das Gesetz zu einem äußerlich gesetzlichen Verhältnis führen.

So beschränken und ergänzen diese beiden Ansätze der Frömmigkeit einander in der Entfaltung der Religion. Sie lehren die Seele sowohl den allwirksamen Gotteswillen empfinden als auch dessen fordernde Art kennen. Und so wird der Geistigkeit Gottes die Überweltlichkeit und dem in der Welt wirkenden Überweltlichen die Personalität gewahrt. Aber in dem Zusammenwirken dieser beiden Ansätze sind Spannungen beschlossen, die zunächst die Einseitigkeit in der Entfaltung des religiösen Bewußtseins hintanhalten, indem beide Ansätze es bestimmen. Aber schließlich wird doch die Spannung gelöst, indem der eine oder der andere Ansatz allein in Kraft bleibt. Das führt zu einem naturalistischen Pantheismus oder zu einem moralistischen Deismus. Und die beiden sich zueinander gegensätzlich verhaltenden Ansätze auf dieser Religionsstufe erstrecken ihren Einfluß schließlich über das gesamte Gebiet der Religion. Überall steht ein ins Geistige sublimierter Naturalismus dem Nomismus gegenüber, mag auch in der Entwicklung der einzelnen Religionen das eine oder das andere Motiv der Religion ihre besondere Art geben. Man kann mehr an die Naturordnung oder mehr an die Gesetze bei den Gaben und Aufgaben der Religion denken. Man kann mehr die orgiastische Erregung oder mehr den gesetzmäßig korrekten Kultus hervorheben, die Staatskirche oder den Mysterienverein wählen, dem Priester oder dem Propheten folgen. Hier stehen Gegensätze des Ansatzes einander gegenüber, die trotz der Vereinigung im Ringen um die Gottheit schließlich doch die

Einheit der Entwicklung sprengen müssen. Die Religion dieser Stufe hinterläßt trotz der gewaltigen geistigen Anstrengung, die sie gekostet hat, einen unfertigen Eindruck. Der eine Ansatz in ihr zieht zurück zu der naturhaften Stufe, der andere weist über sich hinaus zu der Rationalisierung der Religion. Bei der letzteren scheint die Geistigkeit der Religion gewahrt zu sein, aber darüber drohen die Urelemente der Religion zu zerfallen. Bei ersterer werden diese Urelemente kräftiger erhalten, aber sie sind in Gefahr in dem Schlund des Naturalismus unterzugehen und dadurch den inneren Zusammenhang mit dem fortschreitenden geistigen Wesen des Menschen zu verlieren. So oder so stand die Existenz der lebendigen Religion auf dem Spiel.

17. Zwei Ideen springen zum Schluß dieser Entwicklung aus ihr hervor und sie steigern die religiöse Krisis zum höchsten. Die geistige Entwicklung führte zur Annahme der gleichen Anlagen und Bedürfnisse aller Menschen. Diese richten sich auch auf die Überwelt und ihre Macht. Daraus ergibt sich das Postulat einer Religion für alle oder einer Weltreligion. Das Postulat steigert sich, indem man das Gemeinsame in den Religionen wahrnahm und die Skepsis an der eigenen Religion der Sympathie für fremde Religionen den Weg ebnete. Aber diesem Postulat stand die nationale Gebundenheit aller wirklichen Religionen entgegen. Zu diesem unerfüllten Postulat fügte die Entwicklung der Religionen und der Kultur ein zweites hinzu und dies kam dem Kern der Religion ganz nahe. Leitet die Gottheit durch ihre Gaben die Menschheit und widerstrebt der Mensch dieser Leitung, indem die Welt ihn verblendet und das eigene Herz dem zustimmt, und kommt hierdurch unendliches Elend in die Menschen und über sie, helfen die Gebote der Götter nicht dawider, fallen alle Erregungen der Religion schlaff in sich zusammen, versagen die Sühneriten, nach denen das Bedürfnis immer lebhafter wird und uralte Formen neubelebt, muß dann nicht schließlich eine Erlösung ausgehen von der Gewalt, aus der alles ist und die über allem waltet? Nicht nur Furcht und Hoffnung, nicht nur Anregung und Erfrischung muß die Religion schaffen, sie muß Erlösung geben. Je komplizierter das Innenleben der Menschen wurde, je tiefer man die zerstörende und erniedrigende Gewalt des Bösen zu spüren begann und je deutlicher auf der anderen Seite die Schrankenlosigkeit und die Geistigkeit der Gottheit

empfunden wurde, desto dringlicher wurde die Sehnsucht nach einer Erlösung, die nur Gott bewirken kann. Ein Zug in dem Gottesbilde, den man ja auch bisher gekannt hatte, der aber eines unter vielen Attributen der Gottheit war, flammt jetzt auf und tritt in das Zentrum. Gott ist nicht nur überweltlich, nicht bloß Übermacht, Gesetzgeber und Rächer des Bösen, Gott ist vor allem Erlöser. Das war nicht ein bloßes Verstandespostulat, sondern es war erlebter Seelenbedarf, der zu der Frage nach dem Erlöser und der Erlösung drängte. Die Gesetze, die gut machen sollten und die man frevelnd übertrat, die mystischen Erregungen, die zum Erleben der Gottheit trieben und durch die man doch nie frei von den bösen Trieben wurde und nie dauernd sich mit der Gottheit vereinigte, sie riefen für sich und sie riefen in ihrer Vereinigung mit allen ihren inneren Spannungen nach der Erlösung durch den Gott, der Ansätze dazu macht in den Moralsatzungen und den mystischen Zuständen und sie durch diese doch nie zur Vollendung führt.

Das war das neue Problem, das die Religion auf eine letzte Stufe der Entwicklung emportreibt. Ursprünglich empfand man je und dann Einbrüche aus der Überwelt in das natürliche Leben. Dann wurden diese bisher sinnlich gebundenen Eingriffe zu Wirkungen geistiger Wesen, die in einer jenseitigen Welt wohnen, zu der auch der Mensch den Zugang suchen und finden kann. Jetzt nun verlangt man nach einer Erschließung der jenseitigen Welt in diesem Leben, durch die man dauernd Anteil an ihr gewinnt, ihr Bürger wird in Gemeinschaft mit der Gottheit droben, oder man will wenigstens zum Lohn für den Gehorsam und die Bemühungen im Hinblick auf jene Welt sichere Garantien dafür haben, daß man einst in sie eingeht. Man will also die Erlösung zur Seligkeit hier schon in diesem Leben oder einst in dem jenseitigen Leben. So setzt sich der doppelte Ansatz fort, den wir auf der vorigen Stufe kennen gelernt haben. Aber die Erlösung blieb bei alledem Postulat und Problem, sie wurde nicht erlebte Religion.

Aber das Postulat drängte naturgemäß fort zu Versuchen seine Erfüllung zu verwirklichen. Die beiden Ansätze, von denen wir sagten, wiesen in verschiedene Richtungen. Man konnte die Gesetzesreligion ausdehnen oder man konnte die mystische Religion zu vertiefen versuchen. Der erste Weg, wie ihn etwa

der Konfuzianismus, das spätere Judentum und der Mohammedanismus gingen, führte zur starken Betonung der Gerechtigkeit Gottes, der dem Menschen seine Gesetze gibt, welche die Menschen zu befolgen verpflichtet sind, um einst in den Himmel einzugehen und dort reichlichen Lohn zu erlangen, während die Ungehorsamen ewigen Strafen verfallen. Lohn wie Strafe werden in den sinnlichen Farben der alten Überlieferung dargestellt, ohne daß daraus ohne weiteres auf eine allzu sinnliche Färbung der Grundanschauung zu schließen wäre. Der Priester wird zum Ausleger des Gesetzes, der Propheten bedarf man nicht. Die religiösen Gesetze bilden eine durch Offenbarung der Gottheit gewährleistete strenge Einheit. Auch wenn sie Staatsgesetze werden, behaupten sie dadurch ihre Selbständigkeit. Die religiösen Gesetze empfangen und bewahren ihre unverbrüchliche Autorität durch ihre Herkunft aus dem göttlichen Willen, durch ihre praktischen Wirkungen auf das bürgerliche Leben und durch die ihren Dienern zugesicherte Seligkeit in der jenseitigen Welt. So bleibt die Religion verbunden mit den Kulturfortschritten. Allerdings legt sie Gewicht auf ihren göttlich autoritativen Charakter. Aber sie ist zugleich bemüht durch rationale Erwägungen sich der menschlichen Vernunft zu empfehlen. Dieser Rationalismus dient aber auch durch die Verbindung der künftigen Herrlichkeit mit der korrekten Gesetzeserfüllung dazu das Bedürfnis nach Erlösung zu befriedigen. Dies Erlösungsbedürfnis kann zuzeiten einen mächtigen Fanatismus erzeugen, der aber vermöge seiner Verbindung mit dem moralistischen Rationalismus einen eigentümlich kalten und harten Zug annimmt. — Im Grunde genommen gehört dies Gebilde aber eigentlich doch mehr auf die zweite Stufe der Entwicklung, denn die rein jenseitig gedeutete Erlösung ist letztlich nur eine Konsequenz aus dem Gesetzesbund, den die Gottheit mit den Menschen einging, dem die Erlösung nur als logische Konsequenz oder zur Verstärkung der Gesetzesforderung angehängt ist. Die Erlösung ist also nicht die zentrale Idee in diesem Gedankengefüge. Sie fügt ihm allerdings positive Elemente ein und dient seiner volkstümlichen Wirkung, aber das Große in dem Zusammenhang der Gedanken besteht nicht in dieser Reflexion auf die künftigen Folgen der Gesetzeserfüllung, sondern in der Forderung den Willen Gottes unter allen Umständen zu erfüllen. Dadurch tritt die Idee der Souveränität der

geistigen Herrschaft Gottes über die Menschen und der unbedingten Pflicht sich ihr durch ein moralisches Leben zu unterwerfen klar heraus. Das geschieht hier in einer erhabenen Klarheit, wie sie die Gesetzesreligion früher nicht erreicht hat. Gerade hierin besteht aber der bleibende Beitrag der Gesetzesidee in der Geschichte der Religion. Aber eine innerlich notwendige Beziehung zu der Erlösung wäre hierbei nur so zu erreichen, daß die — in dem Judentum freilich vorhandene — Behauptung, daß das Gesetz den Menschen wirklich gut zu machen die Kraft habe, zu der Konsequenz fortgeführt wurde, daß die Gesetzeserfüllung an sich den Menschen beselige und demgemäß die künftige Belohnung aufgegeben würde. Aber diese Konsequenzen sind nicht gezogen worden und wäre dies auch geschehen, so scheiterte die Erwägung an der empirischen Tatsache, auf der ja die Kritik des Paulus am Gesetz beruht, daß nämlich der Wille durch Gebote nicht gut gemacht werden kann.

Interessanter ist der zweite Versuch Erlösung durch die Religion zu gewinnen. Es ist der Versuch die wirkungsvollsten Elemente aus allen Religionen zum Zweck der Erlösung zu vereinigen. Dieser Synkretismus läßt einerseits die Mysterien wirksam werden, um den Menschen zu einem unmittelbaren Empfinden und Schauen der Gottheit und dadurch zu einer intuitiven Erkenntnis („Gnosis") ihres Wesens und der Geheimnisse der jenseitigen Welt zu bringen. Indem zu diesem Zwecke fortgesetzte harte asketische Übungen und gehorsame Erfüllung der göttlichen Satzungen verlangt werden, ist hier eine Kombination des gesetzlichen und des mystischen Ansatzes auf der zweiten Entwicklungsstufe versucht. Deshalb ist aber auch in dieser, und nicht in der eben besprochenen gesetzlichen, Form die eigentliche Fortentwicklung von der zweiten zu der dritten Stufe zu erkennen. Unter dem Gesichtspunkt der Erlösung sollen Gesetz und Mystik so miteinander kombiniert werden, daß sie dem Menschen das Erlebnis der Erlösung bringen und dauernd sichern. Man denke etwa an den späteren Mithrazismus oder an die hermetische Literatur und vor allem an den Neuplatonismus. Bei genauerer Erwägung dieser Ideenverbindung ergibt sich zunächst, daß die „Mystik" hier eine eigentümliche Nuance, verglichen mit ihrer älteren Form, empfängt. Damals bestanden die mystischen Erlebnisse in einer von der göttlichen Energie unmittelbar verur-

sachten Lebens- oder Willenserregung, die als Begeisterung das ganze innere Leben triebhaft in Bewegung setzte. Man vergegenwärtige sich etwa den Kult der großen Mutter oder anderer Fruchtbarkeitsgottheiten oder denke an den alten Dionysoskult mit der Absicht durch unmittelbare Erregung das Leben zu steigern zur Einheit mit der Gottheit oder an das Bestreben der Orphiker zurückzusinken „in den Schoß der Muttergöttin". Daß sich hieran Ausspinnungen durch die Phantasie oder Reflexionen des Verstandes schlossen, ist selbstverständlich, aber nicht hierin, sondern in der unmittelbaren Lebensregung lag das eigentlich mystische Element. Jetzt aber sind alle mysterienhaften Formen samt den aus ihnen hervorgehenden Erregungszuständen nur vorbereitende Mittel, um die Seele zu einer übernatürlichen oder schauenden Erkenntnis zu führen. Einst war die Begeisterung mit Einschluß der Gefühls- und Willenserregung die Hauptsache, jetzt ist es eine hieraus hervorgehende metaphysische Erkenntnis. Einst war diese unmittelbare Erregung im kultischen Akte Zweck, jetzt ist sie nur Vorbereitung auf die metaphysische Schauung. Das heißt, nicht mehr um ein den ganzen Menschen und so vor allem Willen und Triebe bewegendes Erlebnis handelt es sich, sondern um ein kultisch eingeleitetes ekstatisches Schauen oder Kontemplieren. Nicht Lebensbewegung, sondern Erkenntnismehrung ist Zweck und Ertrag. Diese eigentümliche Umorientierung des mystischen Vorganges begreift sich aus dem inzwischen erfolgten Eintritt des religiösen Zweifels. Diese Form der Mystik, die durch den Neuplatonismus auch tief in das Christentum eingedrungen ist und daher im üblichen Sprachgebrauch häufig die Bezeichnung „Mystik" für sich beschlagnahmt, ist in Wirklichkeit als eine Erscheinung der alternden Religionen oder doch skeptisch gefährdeter Perioden in der Religionsgeschichte anzusehen. Im Gegensatz zu der voluntativen Erlebnismystik frischer und lebendiger Frömmigkeit ist diese Erkenntnismystik ein apologetisches Mittel durch Schauen dem erschütterten Glauben zu Hilfe zu kommen. Deshalb verbindet sich diese Form der Mystik aber auch häufig mit dem Rationalismus oder dient ihm als Vorläuferin. So steht es auch in dem uns jetzt beschäftigenden Stadium ihrer Entwicklung. Sie gerät immer mehr in den Bannkreis der philosophischen Aufklärung und erweist sich als Mittel zur Ausgleichung der philosophischen Ideen

und der religiösen Anschauung. Die Religion hatte sich bisher mit dem Staat auf Gedeih und Verderb verbunden und sich dadurch die Freiheit von der einsetzenden wissenschaftlichen Kritik gesichert. Jetzt befreit sie sich aus der Umschlingung des Nationalstaates und wird zur Weltreligion, aber das geschieht, indem sie zugleich in Abhängigkeit von der Philosophie gerät und so des rein religiösen Charakters verlustig geht.

Es ist nicht bloß die Abhängigkeit von der Philosophie, sondern zugleich auch die Abschwächung des religiösen Erlebens, die es bewirkt, daß die persönliche Art der Gottheit immer mehr dem Pantheismus zu weichen beginnt. Das ist einerseits darin begründet, daß in der mystischen Religionsform die Gottheiten von vornherein fester in das Naturgeschehen verstrickt waren als bei der gesetzlichen Auffassung, andererseits aber darin, daß wenn aus der Vielheit der persönlichen Götter eine Gottheit abstrahiert würde, diese nicht wohl persönlich gedacht werden konnte, sondern zu einem unpersönlichen Gestaltungsprinzip der Welt wurde. Dies Prinzip dachte man sich in Analogie zu dem Menschen als Geist und faßte zugleich alle bewegenden Kräfte mit Einschluß des Menschengeistes als Sondererscheinung oder Ausfluß des Allgeistes. Während also die eine Gottheit in der späteren Gesetzesreligion ausgesprochen persönlichen Charakter hat, ist die Gottheit in der mystischen Entwicklungsreihe zwar auch als Geist, aber als unpersönlicher Allgeist oder als der die Materie gestaltende Urgrund zu denken. Damit ist die letzte entwicklungsgeschichtliche Form des Gottesbegriffes erreicht. Aus den Urvätern und Dämonen waren in Verbindung mit der Wakondaidee die überweltlichen persönlichen Götter hervorgegangen. Sie waren schöpferische Lebensgewalten und zugleich als Träger der Ordnung und Sitte Gesetzgeber geworden. Jetzt wird das persönliche Element und mit ihm zugleich die Vielheit ausgeschaltet und das, was nachbleibt, soll das geistige Lebensprinzip der Welt sein, aber seine Ähnlichkeit mit dem übernatürlich-naturhaften Etwas, das man Wakonda nennt, tritt wieder schärfer hervor, so sehr immer es in seiner Geistigkeit sich im Lauf der geschichtlichen Entwicklung über jenen das Rätsel der Naturgewalt umschreibenden Wakondabegriff erhoben hat. Es ist wieder ein vorzügliches Beispiel dafür, wie die Urmotive der Entwicklung in ihrer Vollendung wieder deutlich zum Vorschein

kommen. Man kann diesen Zusammenhang besonders auch an der indischen Religionsgeschichte wahrnehmen, wenn man von der Opferreligion der Veden sich dem Brahman der Upanischaden zuwendet. Hier sieht man, wie die alte Urmacht, deren Kraft an das Opfer geknüpft worden war, zum Weltprinzip geworden ist. Atman Brahman ist das All und die Erkenntnis der geistigen Einheit des eigenen Ich mit dem All (tat tvam asi) ist die Erlösung.

18. Damit ist die Grundlage gewonnen und alle übrigen Züge ergeben sich jetzt in einfacher Konsequenz. Die Gottheit gibt dem Menschen als die alles in sich fassende Gabe die mystische Erkenntnis ihres Wesens als Geist, sodaß der Mensch zugleich seiner selbst als eins mit der Gottheit, sofern er Geist ist, inne wird. Das ist die Erlösung. Es ist die Aufgabe des Menschen diese erlösende Erkenntnis in sich durchzuführen. Er soll wiedergeboren werden zu dem Bewußtsein reiner Geistigkeit und er soll demgemäß die Triebe der Sinnlichkeit in sich durch die Askese bekämpfen und womöglich ausrotten. So wird er Geist oder, was dasselbe ist, er wird Gott. Die Sünde ist also die Sinnlichkeit mit ihren Begierden nach dem Einzelnen oder Physischen in der Welt. Diese Triebe zu vernichten ist die Aufgabe der Moral. Sie löst sich immer mehr von den positiven Zwecken dieser Welt. Das Leben soll rein geistig, überweltlich, jenseitig, göttlich werden. Dazu führt die Erkenntnis Gottes und eine wesentlich negative Moral. Nicht Gesetze Gottes leiten sie, sondern sie ergibt sich aus der Geistigkeit oder Göttlichkeit des Menschen mit innerer Notwendigkeit. Ist nun aber hiernach die Erlösung nicht erst ein künftiges Ziel, sondern mit der Befreiung der Geistigkeit des Menschen vollzogen, so ist auch der Zustand der Seligkeit nicht erst von der Zukunft zu erwarten, sondern mit der befreiten Geistigkeit des Menschen in der Gegenwart gegeben. Der geistige Mensch ist selig, denn er ist Gott, seine Geistigkeit ist das gesuchte und nun gefundene Jenseits. Ergreifend ist dies alles zusammengefaßt in einem alten mystischen Gebet: *σωθέντες ὑπὸ σοῦ χάιρομεν, ὅτι σεαυτὸν ἡμῖν ἔδειξας ὅλον· χαίρομεν, ὅτι ἐν σώμασιν ἡμᾶς ὄντας ἀπεθέωσας τῇ σεαυτοῦ θέᾳ . . . ἐγνωρίσαμέν σε, ὦ ζωὴ τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς, ἐγνωρίσαμέν σε, ὦ μήτρα κυοφόρε πάντων.* — Daß aus dem Kontrast dieses inneren Lebens zu der Mangelhaftigkeit und Sinnlichkeit des konkreten Daseins sich aber auch ein stark pessimisti-

scher Zug in der Beurteilung der Welt ergeben kann, ist leicht begreiflich. — Die religiöse Gemeinschaft verwandelt sich auf diesem Standpunkt in einen die Besten der ganzen Welt umfassenden Verein der Heiligen. Der Propheten und der Priester bedürfen sie eigentlich nicht mehr, denn allen ist das Gottschauen zugänglich. Dafür heben sich aber als geistige Führer die Geistmenschen hervor, die der Welt abgestorben ganz vergeistigt oder vergottet sind (Einsiedler, Mönche, Heilige). Auf den universalistischen übernationalen Charakter, den diese Religion grundsätzlich einhält, wurde bereits verwiesen. Sie hat das Selbstgefühl die Religion der Religionen oder die Weltreligion zu sein.

So wichtig für die geschichtliche Entwicklung diese Gestalt der Religion ist und so umfassend die Wirkungen sind, die von ihr auch auf die christliche Religion ausgegangen sind, so unverkennbar ist es doch, daß es eine absterbende Religion ist. Zwar ist in ihr eine tiefe Sehnsucht nach Vereinigung mit der Gottheit vorhanden, aber die Fähigkeit der unmittelbaren Gottesempfindung und der naiven tatenfrohen Begeisterung ist geschwunden. An die Stelle treten metaphysische Reflexionen und psychologische Suggestionen, die schließlich in einem rasch verrinnenden Schauen der transzendenten Welt münden. Es ist ein Religionssurrogat, das müden und gebildeten Menschen entsprechen mag, denen aber alle konkreten lebensfrischen Züge mangeln, auf denen die Unmittelbarkeit der religiösen Einwirkung beruht. Eine solche Religion kann aufklären und beruhigen, aber sie kann nicht hinreißen und begeistern. Was ihr an Begeisterung anzuhaften scheint, geht in Wirklichkeit aus der Verneinung anderer Anschauungen hervor, sei es der Volksreligion, sei es wie bei dem Neuplatonismus des Christentums. Kraftvolle Begeisterung ist aber positiv, die Begeisterung der Negation ist Fanatismus. Und eben deshalb bleibt die menschliche Seele unbefriedigt. Die Empfänglichkeit, die ihr einwohnt, wird von diesen Eindrücken nicht ausgefüllt, und die Tatkraft, die sie hat, gewinnt durch sie kein beherrschendes Ziel. Irgend etwas im Innersten der Seele hat trotz aller Erschütterungen nicht eingeschnappt. Es ist, als wäre eine Tür schlecht geschlossen, die zugeschlagen und dann wieder aufgerissen wird. Wir werden erst später ganz verstehen, worin der Mangel besteht.

19. Und eben hieran scheitert die Tendenz dieser Frömmig-

keit Weltreligion zu werden. Etwas anders steht es mit der einzigen Gesetzesreligion, die in großem Stil der Weltherrschaft zugestrebt hat, dem Mohammedanismus. Er hat Völker unterworfen und seine Lebensrichtung ihnen mitgeteilt. Dies ist dort durchaus begreiflich, wo der Mohammedanismus auf niedere Religionsformen stieß, hier hat er sie in naturgemäßem Fortschritt zu der Gesetzesreligion emporgehoben. Auf dem Boden der christlichen Erlösungsreligion hat er inneren Erfolg nur erworben, indem er sich mit der neuplatonischen Mystik als dem Surrogat der Erlösungsreligion verband. Durch diesen so überaus merkwürdigen Versuch eine ausgeprägte Gesetzesreligion in eine mystische Erlösungsreligion zu verwandeln hat der Mohammedanismus wirklich dem religiösen Bedarf von christlichen Völkern, deren Christentum durch den Geist des Neuplatonismus entnervt war, gerade durch seine gesetzliche Grundlage entsprechen können und dabei eine eigenartige Kultur hervorgebracht. Freilich hat der Mohammedanismus weder den Charakter der Erlösungsreligion noch den Anspruch auf Weltreligion auf die Dauer behaupten können. In der Idee des Chalifats erweist sich die nationale Gebundenheit und seine Missionswirksamkeit verdankt ihre Wirkung unter niederen Völkern ausschließlich dem Gesetztum des Koran.

So kann der Mohammedanismus weder als Erlösungsreligion noch auch im strengen Sinn als übernationale Weltreligion angesehen werden. Somit bleibt der christlichen Religion, die beiden Ansprüchen grundsätzlich entspricht, nur ein Konkurrent, der ebenfalls beides zu leisten behauptet, nämlich der Buddhismus. In dem Grundgefüge der buddhistischen Gedanken steht die Erlösung im Mittelpunkt ähnlich wie in dem Neuplatonismus. Beiden ist die Überzeugung gemeinsam, daß die irdische Existenz selbst — sie wiederholt sich in vielen Wiedergeburten in dem Buddhismus — mit der Begierde nach Dasein, Genuß und Macht böse und des Elendes Grund sei. Beide kommen auch darin überein, daß Erkenntnis und Verzicht der Weg der Erlösung sind. Während aber die neuplatonische Auffassung von der Erkenntnis Gottes und der geistigen Welt eine beseligende Vergeistigung des menschlichen Lebens erwartet, handelt es sich im Buddhismus nur um die Abstellung der das Übel bewirkenden Ursachen. „Den Kreislauf vieler Geburten | Habe ich ruhlos durchlaufen | Den Bildner des Hauses suchend. | Qualvoll ist die ewige Wiedergeburt. | Jetzt bist

du erschaut, Bildner des Hauses | Kein Haus du mehr bauen wirst, | denn zerbrochen sind deine Balken | Und des Hauses Dach vernichtet, | Das Herz, frei geworden, | Hat alle Begierden getilgt." Der Wille zum Sein und Wirken schuf das Elend, steht er still, so versinkt der Mensch allmählich in einen Zustand unbewegter Ruhe und dies Nirwana ist Seligkeit, denn es ist das Widerspiel des drängenden Lebenstriebes. Die rationale Erwägung, daß wer sich von einer Wirkung befreien will, ihre Ursache aufheben muß, wird in die Tat umgesetzt. Das ist alles. Jede Beziehung zu der Gottheit und ihrem Wirken fehlt. Religiös kann man diese Anschauung nur in dem negativen Sinn nennen, daß sie das menschliche Leben dem Weltleben entnimmt, aber es fehlt der Gedanke an ein positives seliges Leben ebenso wie die Idee einer positiven Sittlichkeit. Frömmigkeit ist Negation des Lebens und das Leben wird nur in seiner sinnlichen Bestimmtheit gefaßt. Hier liegt der Gegensatz zu dem Pantheismus des Neuplatonismus oder auch zu dem pantheistischen Naturalismus der Inder. Nicht Anteilnahme an dem geistigen Kern des Weltgeschehens, sondern Loslösung von diesem Geschehen in seinem ganzen Umfang, Versenkung und Erquickung in sich selbst ist Frömmigkeit. Das Mitleid mit dem Elend der Welt soll aber zur Ausbreitung dieser Lehre in der ganzen Welt treiben.

Diese merkwürdige Inkonsequenz bildet den Übergang zu der Wandlung, in der der Buddhismus erst Weltreligion geworden ist (Mahajana). Buddha und andere Buddhas wurden nun, zum Teil andere Göttergestalten in sich aufnehmend, zu Erlösern und Beschützern, denen der Mensch sich ganz zum Besitz übergibt, ihr Sklave wird, um durch Hingebung (Bhakti) Erlösung zu finden. So tritt an die Stelle der ursprünglichen Selbsterlösung die Hingabe des Elenden und Hilflosen an die erlösende Gottheit. Dazu kommen mancherlei magische Mittel und Zauberriten, um dem Menschen allerhand Güter und auch übernatürliche Kräfte zuzuwenden. Hiermit verbindet sich die Hoffnung, durch die Barmherzigkeit der himmlischen Buddhagottheit endlich in einen herrlichen Himmel einzugehen, in dem es Erkenntnis, Freiheit von allem Übel und von der Wiedergeburt gibt. — Wir mußten diese Fortbildung der Ideen Buddhas erwähnen, weil erst durch sie die ursprüngliche Konzeption zur Religion geworden ist. Hier ist aber die Erlösung reine Wirkung der göttlichen Barmherzigkeit,

die der Mensch in völliger Unterwerfung unter Gott sucht und empfängt und so zu dem Zustand der Erlösung gelangt, wobei noch die Verpflichtung auch andere in Güte und Liebe zu ihm zu führen betont wird.

In dieser Form kann der Buddhismus in der Tat als Erlösungsreligion bezeichnet werden und in Parallele zu der Erlösungsreligion des Christentums gestellt werden. Dabei muß aber hinzugefügt werden, daß auch der indische Brahmanismus, der durch die Erkenntnis der Einheit des Einzelgeistes mit dem Weltgeist Erlösung gewirkt werden läßt, als Erlösungsreligion anzuerkennen ist. Ebenso darf der spätere Hinduismus erwähnt werden. Zwar ist hier in einer fast an die Primitiven erinnernden Weise fetischistischer Aberglaube an der Tagesordnung, aber der Hauptbegriff der Bhagavad-Gita weist in eine andere Richtung. Darauf kommt es an, daß der Mensch in Bhakti oder Hingebung liebend und hoffend die Gottheit erfaßt und dadurch erlöst wird.

§ 3. Das Wesen der Religion.

1. Wer diese geschichtlichen Umrisse erwägt, wird dem früher von uns ausgesprochenen Urteil zustimmen, daß die Religion eine einheitliche Erscheinung der menschlichen Geistesgeschichte ist und daß die einzelnen Religionen sich zu Typen zusammenfassen lassen, deren Einheit auf ein gemeinsames Prinzip zurückgeht und deren Vielheit dem Gesichtspunkt der Entwicklung untersteht. Wir sehen um unseres besonderen Zweckes willen von der Stellung des Christentums in dieser Entwicklung ab, können aber trotzdem hier schon feststellen, daß es zu dem Typus der Erlösungsreligionen gehört, so sehr immer es sich von den indischen Erlösungsreligionen oder dem neuplatonistischen Synkretismus unterscheiden mag. Gewisse allgemeine Beobachtungen über das Wesen der Religion, die wir bisher gemacht haben, werden daher auch auf das Christentum Anwendung finden.

Wenn wir die Erschließung des Prinzips der Religion in den verschiedenen Religionen durch die Idee der Entwicklung zu erfassen versuchen, so soll diese Entwicklung nicht im Sinn des

Darwinismus als eine rein natürliche verstanden werden, was schon dadurch ausgeschlossen ist, daß die Religion freier Menschenseelen als Träger dieser Entwicklung bedarf und daß im Verlauf dieser Entwicklung die menschliche Freiheit nicht abnimmt, sondern wächst. Wie aber das geistige Leben der Menschheit überhaupt sich in voller Freiheit seiner Träger entfaltet und trotzdem sich in festen typischen Ordnungen vollzieht, so ist es auch in der Religion. Die Einheit des Typus in allen Formen der Geistigkeit schließt keineswegs die Besonderheit der einzelnen Individuen innerhalb der typischen Gemeinsamkeit aus. Man kann daher jede Religion wie auch alle übrigen Formen des Kulturlebens eines Volkes als eine durchaus eigenartige Größe behandeln. Das widerspricht aber nicht der von anderen Gesichtspunkten her wahrnehmbaren typischen Verwandtschaft dieser Erscheinungen mit den bei anderen Völkern erkennbaren. Die rein historische Betrachtung wird mehr an der Besonderheit festhalten, unser philosophisches Absehen richtet sich auf die typische Gemeinsamkeit sowie auf die dieser zugrunde liegende Einheit des Religionsprinzips. Wie also die Bildung und Kultur des einzelnen Menschen sein individueller Besitz ist, dieser ihn aber zugleich zum Gliede eines besonderen Volkes auf einer besonderen Entwicklungsstufe macht, so ist auch die Frömmigkeit der einzelnen Personen nicht nur Produkt ihres eigenen Wollens und Denkens, sondern zugleich auch Ausdruck eines besonderen zeitlich begrenzten Religionstypus.

Bei der Entwicklung, an die wir hier denken, kommen also drei Komponenten in Betracht, das Prinzip der Religion, das einzelne Individuum, das dies Prinzip zu seinem Besitz macht und die das Individuum umgebende menschliche Gemeinschaft, die ihr besonderes Gepräge dem Besitz dieses Prinzips verdankt. Nun nötigt aber dies Prinzip durch seine Einwirkungen auf das Individuum wie die Gemeinschaft diese es tiefer und fester in sich aufzunehmen wie andererseits die sich steigernde innere Erschlossenheit für das Prinzip dessen umfassendere Erschließung in Individuum oder Gemeinschaft zur Folge hat. Ist nun das Religionsprinzip etwas Geistiges, so wird es den Menschengeist zu höherer Geistigkeit treiben und diese wird ein tieferes Verständnis des Religionsprinzips gewinnen. Was aber so von der Entwicklung der Religiosität der Individuen in ihrem Lebenslauf

gilt, das ist auch von der Entwicklung der Religion der Gemeinschaft, die eine Reihe von Menschenaltern umspannt, zu sagen. Damit ist das einfachste Schema der fortschreitenden Entwicklung gewonnen. Dies kompliziert sich aber in der Regel in mannigfaltigster Weise. Es können fördernde und hemmende Umstände eingreifen. Etwa indem besonders veranlagte Personen ein tiefes Empfinden von dem religiösen Prinzip gewinnen und in dieser Richtung auf die Gemeinschaft einwirken, oder indem äußere oder innere Geschicke das Volk stärker zu dem Prinzip hinziehen. Umgekehrt kann aber auch das Interesse an dem Prinzip erlahmen, sei es daß sein kultischer Ausdruck dem geistigen Stand des Volkes nicht mehr entspricht, sei es daß andere geistige Interessen das Religionsprinzip in den Hintergrund drängen oder es der Kritik einer neuerworbenen Weltkenntnis unterstellen. So begreift es sich, daß die Entwicklung nicht nur Fortschritt, sondern auch Stillstand oder Rückgang in sich enthalten kann, wofür die Religionsgeschichte reichlich Beispiele bietet. Darf man im allgemeinen sagen, daß die Religion die Geistigkeit der Personen und Völker belebt und steigert, so kann doch auch nicht geleugnet werden, daß gesteigerte Geistigkeit Anlaß zum Rückschritt der Religion werden kann. Zwar ist alle Religion Geistigkeit, aber Geistigkeit ist an sich noch nicht Religion. Im ganzen läuft, wie die Religionsgeschichte zeigt, die Entwicklung der Religion der Entwicklung des geistigen Lebens parallel, aber es kann auch Religion zum Hemmnis des geistigen Lebens werden wie auch dies zur Unterdrückung der Religion wirksam werden kann. Es muß also etwas Besonderes um die Religion sein. Zugleich aber zeigt uns diese Überlegung, wie mannigfaltig die Entwicklung der Religion ist und wie wenig sie ohne weiteres als ein Produkt der allgemeinen geistigen Entwicklung der Völker angesehen werden kann. Aber so wenig diese einfach aus den natürlichen Lebensbedingungen abgeleitet werden kann, so wenig ist das bei der Religion der Fall.

Ist aber hiermit das Entwicklungsschema für die Religion nicht überhaupt als unbrauchbar erkannt? Dem widerspricht der geschichtliche Tatbestand. Dieser zeigt nämlich überall dort, wo wir imstande sind einen langen Zeitraum der Geschichte einer Religion zu überschauen, daß die Religion zusammen mit der geistigen Gesamtentwicklung in typisch wiederkehrenden Stufen

emporsteigt. Das allgemeine Schema dieser Entwicklung haben wir in unserer religionsgeschichtlichen Übersicht kennen gelernt. Das Überweltliche oder Übernatürliche wird zunächst naturhaft, dann persönlich geistig, aber zugleich irgendwie beschränkt, und schließlich als allwaltende geistige Macht vorgestellt. Entsprechend diesem Stufengang fand dann auch ein Aufstieg der übrigen Elemente der Religion statt. Wir haben diesen Zusammenhang in unserem geschichtlichen Überblick mehrfach aufgezeigt. — Damit ist erwiesen, daß und in welchem Sinn das Entwicklungsschema zur Durchleuchtung der Religionsgeschichte brauchbar ist.

2. Diese Entwicklung hängt nun offenbar von zwei Motiven ab. Es ist einmal das Wirken des Überweltlichen und es ist zum anderen die Beweglichkeit der menschlichen Seele. Hiervon ist also weiter zu reden. Die Religionsgeschichte gibt uns unschätzbare Anleitungen zum Verständnis des Überweltlichen als des Prinzips der Religion. In dem ursprünglichen Empfinden stellt es sich in einer Reihe von Merkmalen dar, die sich trotz aller Fortbildung in auffälliger Stetigkeit erhalten. Es ist ein Etwas, das mit keinem Ding dieser Welt identisch ist, aber zu jedem in Beziehung treten kann. Mit Ehrfurcht und Schaudern spürt es die menschliche Seele als etwas, was über alles erhaben ist, das sich als wirksam erweist, auch wenn man es nicht sucht und will. Wohl kann es an Naturdinge und -erscheinungen sich anheften, aber es bleibt unter allen Umständen etwas ganz anderes als sie. Ebenso kann der Mensch zum Träger seiner Wirkungen werden, aber diese Wirkungen werden nicht von den Menschen, sondern von diesem überweltlichen Etwas hervorgebracht. Sie greifen deshalb auch über die natürliche Möglichkeit hinaus, sofern sie Unerhörtes schaffen. Daher ist es dem Menschen gefährlich ihm zu wehren oder es willkürlich anzutasten, es sei denn, daß er sich den Ordnungen dieses Überweltlichen fügt. Faßt man dies zusammen, so gibt es etwas Überweltliches, was schlechthin anders ist als die Welt mit ihren Stoffen und Kräften. Es ist erhaben über die Welt, aber es übt Wirkungen auf die Welt aus. Somit wird es als eine Energie und zwar als eine lebendige Energie zu bestimmen sein. Es ist aber erst sehr viel spätere Reflexion, die darin etwa die absolute Einheit der in der Welt wirksamen Energien erblickt. Zunächst wird es als über alle weltlichen Kräfte erhaben und als von ihnen verschieden emp-

funden. Wenn es dann schon früh zum wesentlichen Merkmal verschiedener Einzelgrößen wird, die hierdurch auch in die überweltliche Sphäre als „Urväter" versetzt werden, so ist diese Verteilung auf Einzelwesen eine Konsequenz der denkenden Betrachtung seines Wesens, aber dies Wesen selbst ist an sich nicht persönlich und nicht als in Einzelwesen geteilt anzusehen. Es bleibt vielmehr an sich eine Einheit. Aber immerhin ist bei dieser Teilung zweierlei von Interesse, nämlich daß man seine Funktionen als schöpferische ansieht und daß man zu seinen dauernden Trägern, die allmählich immer mehr zu unlöslicher Einheit mit ihm zusammenwachsen, persönliche Wesen erwählt. Aber immer noch liegt ein gewisses Widerstreben gegen diese Verbindung mit Personen vor. Das zeigt sich darin, daß man jene Urväter wohl auch als Tiere faßt oder die Kraft des Überweltlichen auch an einzelnen rein natürlichen Dingen wie Bäumen, Steinen u. dgl. haften läßt. Diese überweltliche Energie ist daher keineswegs als ein von der Phantasie geschaffenes Abbild des Menschen und seines Wirkens anzusehen, sondern sie ist etwas was schlechthin anders ist als alles Irdische und Menschliche. Man wird also auch nach einem anderen menschlichen Organ als der Phantasie ausblicken müssen, wenn man die subjektiven Bedingungen zur Erfassung des Übernatürlichen aufsuchen will.

Das objektive Prinzip der Religion ist also in seiner ursprünglichen Fassung eine schlechthin überweltliche lebendige Energie, die über alles Weltliche unbeschränkte Gewalt hat. Es ist die Urkraft, die von allen empirischen Kräften schlechthin verschieden ist, aber überall in den natürlichen Verlauf der Dinge einzugreifen vermag. Als über alles erhaben erscheint diese Urkraft dem menschlichen Empfinden fremd und schrecklich, als wirksam übermächtig. Die eine dieser beiden Seiten macht sie zu etwas von allem Weltlichen absolut Verschiedenen, die andere läßt sie als etwas ansehen, das dem Weltlichen schlechthin überlegen ist. Es ist nun von großer Bedeutung das zu erkennen, was wir in unserer geschichtlichen Übersicht zu erweisen versuchten, nämlich daß alle späteren Gedanken über Gott und sein Wirken sich als Fortbildungen und Ausführungen dieser Uranschauung verstehen lassen. Diese Weiterbildung ist erfolgt, einmal auf dem Wege logischer Überlegungen mit ihren Konsequenzen, dann aber auch

auf Grund der Wiederholung der gleichen Empfindungen, die den primitiven Menschen ergriffen haben. Daß diese Empfindungen bei geistig entwickelten Menschen eine andere, teils genauere, teils aber auch durch Reflexion entstellte Ausdrucksform erhielten, ist offensichtlich. Das hindert aber keineswegs daran die Identität des ursprünglichen Empfindens hier und dort anzunehmen. Die Empfindung der Erhabenheit des Überweltlichen führt zu den Ideen der Heiligkeit, der Geistigkeit und der Transzendenz der Gottheit. Die Empfindung der Überlegenheit der Urenergie über alle weltlichen Kräfte mündet in den Gedanken der Allmacht und der Allwissenheit, der Schöpfung und der Weltregierung, der Gesetzgebung und des Gerichtes, der Gnade und der Erlösung. Neben die Transzendenz des Urprinzips tritt sein weltimmanentes Wirken, das aber allem weltlichen Wirken nach Umfang und Art überlegen ist. Wir werden diesen allen Religionen gemeinsamen Gottesgedanken am besten durch das Wort Urwille ausdrücken. Sofern die Gottheit überweltlich oder heilig ist, ist sie der Urwille, sofern sie schöpferisch allwirksam ist, ist sie der Urwille. Für das urwüchsige religiöse Empfinden ist nicht das Schauen, Denken, Vorherwissen das eigentliche Charakteristikum der Gottheit, sondern die Macht, das Wollen und Schaffen. Dies ist ursprünglich in der einen rätselhaften Macht zusammengefaßt, es wird dann personalisiert und auf mehrere Personen verteilt. Aber wenn schließlich die vielen Götter und die Gedanken, die man sich über sie gemacht, unter der kritischen Reflexion zusammenbrechen, bleiben dem Geist die alten Urempfindungen von dem Urwillen, der nicht Welt ist und doch in der Welt offenbar wird. Doch die vorangegangene Übung der Gedanken über Gott ist nicht umsonst gewesen. Man hat vor allem die Geistigkeit des Urwillens erfaßt und setzt ihn daher jetzt mit Bewußtsein der Gottheit gleich. Dadurch ist die Einheit der Gottheit gesichert, die vielen Götter verschwinden und mit ihnen leicht auch die göttliche Personalität. Dazu kommt die Erkenntnis des sittlichen Schadens des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott samt dem Bewußtsein mit allen Kräften in den Dienst Gottes gestellt zu sein. Aus dem Schauder vor dem Überweltlichen ist die Erkenntnis der Sünde geworden und aus dem Bestreben seiner Kräfte teilhaftig zu werden das Bewußtsein „in ihm leben, weben und sind wir“.

Das Feuer braucht nicht aus dem Himmel gestohlen zu werden, sondern es durchglüht in ewiger Geistigkeit die Menschenseele.

Dies alles braucht hier nicht wieder ausgeführt zu werden. Wir dürfen es nach dem früher Gesagten voraussetzen und diese Erkenntnis der weiteren Entwicklung zur Bestimmung des Wesens des objektiven Prinzips der Religion verwenden. Wir werden dann sagen dürfen, das religiöse Empfinden des Urprinzips faßt dieses als die überweltliche geistige Energie, die alles Geschehen in der Welt schafft und ordnet und zugleich alle geistigen Wesen zur willigen Unterwerfung unter sich verpflichtet und ihnen dazu verhilft. Da geistige Energie Wille ist, kann somit das in der Religion erfaßte Wesen der Gottheit als Wille bezeichnet werden. Die Gottheit ist also der Urwille, der alles schafft und in allem Geschaffenen waltet es sich zu unterwerfen. Sofern nun aber der Mensch ebenfalls Geist ist und somit seine Unterwerfung unter die Gottheit eine geistige, d. h. freie, sein muß, wird der Mensch sich mit seinem Willen Gott unterwerfen sollen. Wie nun aber schon in den primitiven Anfängen das Empfangen der überweltlichen Energie den Zustand des Menschen über die gewöhnliche Naturordnung erhob, so wird die willentliche Unterwerfung des Menschen unter den Gotteswillen den Menschen von der Welt frei machen oder über sie erheben. Sofern aber weiter es sich hiernach in der Religion um ein Verhältnis zwischen dem geistigen Urwillen und dem geistigen Menschenwillen handelt, wird die aktive (göttliche) und die passive (menschliche) Unterwerfung, in der das Wesen der Religion besteht, zugleich ein Verhältnis geistiger Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen begründen. Hierdurch ist das Verhältnis zwischen Gott und Mensch prinzipiell verschieden von dem Verhältnis, das sonst zwischen Gott und seinen Geschöpfen besteht. Eben dies, daß der Mensch als geistiges Wesen freiwillig die Wirkungen Gottes in sich aufnimmt und sich ihren Impulsen gehorchend willentlich Gott hingibt, stellt ihn über alle sonstigen Geschöpfe. Endlich ist aber zu sagen, daß die so erfaßte und betätigte Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch letzteren als seiner Anlage entsprechend in einen Zustand der höchsten Befriedigung oder Seligkeit versetzt oder auch erst versetzen wird.

Man kann somit von jeder Religion sagen, daß sie selbstgewollte Geistigkeit ist. Aber das genügt an sich noch nicht, da es

etwa auch auf die persönliche Kultur oder Moral eines Menschen passen würde. Es muß hinzugefügt werden, daß diese Geistigkeit der Religion ihre Eigenart durch die bewußte Beziehung auf einen besonderen Grund und ein besonderes Ziel ihres Bestandes erhält. Sie hat ihren Grund an der willentlichen Hinnahme des in dem kreatürlichen Geist als wirksames Motiv sich erschließenden absoluten Geistes und sie hat ihr Ziel an der willentlichen Hingabe an den durch jenes Motiv gewirkten und geforderten Dienst für den absoluten Geist. Religion besteht also darin, daß der absolute Geist oder der Urwille in dem kreatürlichen Geist zum Durchbruch gelangt und von ihm bewußt und willentlich aufgenommen und in kreatürliches Schaffen umgesetzt wird. Die wirkliche Religion ist daher immer auch Prinzip einer besonderen Moral. Daher ist jede Religion, der die Beziehung zu der Moral fehlt, entweder noch nicht zu den in ihrem Wesen begründeten geistigen Dimensionen ausgewachsen oder in einem Zustande des Verfalls begriffen. In den Gesetzesreligionen ist diese Beziehung zur Moral unmittelbar wahrnehmbar. Aber auch in den ekstatisch-mystischen Religionen pflegt das mystische Erlebnis mit irgendwelchen moralischen Pflichten verknüpft zu sein. Ebenso wird selbst in der intellektualistischen Aftermystik das „Schauen" der Gottheit als moralisches Regulativ benutzt. In den primitiven Religionen ist dieser Zusammenhang allerdings undeutlich, aber ganz dürfte er doch nicht fehlen, wenn man überlegt, daß immerhin rituelle oder soziale Verpflichtungen sich aus dem religiösen Glauben ergeben, vgl. S. 35.

3. Es kann von dem leitenden Prinzip der Religion d. h. von der Gottesidee aus eine Definition entworfen werden. Hiernach ist die Religion in allen ihren Stadien geistige Gemeinschaft mit Gott, die in der willentlichen Hinnahme des göttlichen Willens und in der durch diesen veranlaßten freiwilligen Hingabe an den Willen Gottes besteht. Sie ist also nach ihrer objektiven Seite die von Gott in dem Menschengeist gewirkte Unterwerfung unter Gottes Willen und sie ist subjektiv angesehen der Gehorsam wider Gott in rezeptiv aufnehmenden und im aktiv ausführendem Sinn. Es ist eigentlich selbstverständlich, daß den mannigfachen gebräuchlichen Definitionen richtige Beobachtungen zugrunde liegen. Aber andererseits beweist schon die Vielheit dieser Definitionen ihre Einseitigkeit. Die obige Definition, die aus der

Beobachtung der Religion hervorgegangen ist, will diese Einseitigkeiten vermeiden, erhebt aber zugleich den Anspruch die Wahrheitsmomente der sonstigen Definitionen in sich zu enthalten. Wenn etwa Kant die Religion als die Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote bestimmt, so ist gewiß eine solche Erkenntnis in jeder Religion vorhanden, aber die Hauptsache fehlt, nämlich daß diese Erkenntnis von Gott durch eine besondere Bestimmung des menschlichen Wollens gewirkt wird. Die Kantische Definition würde nur auf die reinen Gesetzesreligionen passen. Aber auch dort würde sie den wirklichen Tatbestand nur unvollständig wiedergeben. Wenn nämlich der Mensch sich den göttlichen Geboten unterwirft, so ist doch das Motiv hierzu letztlich, nicht in einer irgendwie erkannten göttlichen Herkunft des Gesetzes enthalten, sondern in der Empfindung der überwältigenden göttlichen Autorität, von der aus es erst zu einer derartigen Erkenntnis kommt. Das zeigt sich auch in der äußerlichsten Form der Gesetzesreligion, wo die erlebte Macht Gottes zu lohnen und zu strafen der Grund der Anerkennung seiner Gesetze wird. Ohne die vorangehende und das religiöse Verhältnis erst begründende Unterwerfung durch den göttlichen Willen würde es also eine derartige Erkenntnis überhaupt nicht geben. Oder wenn doch solch eine Erkenntnis sich einstellte, so wäre sie als philosophisch, und nicht als religiös anzusprechen.

Die berühmte Definition Schleiermachers erblickt in der Religion das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott. Diese Definition beruht auf der Erwägung, daß in jeder Religion das Bewußtsein des absoluten Bestimmtwerdens durch Gott vorliegt. Nun ist aber nach Schleiermacher ein absolutes Bestimmtsein niemals in Erkenntnis- oder Willensakten vorhanden, da diese es immer mit einzelnen bestimmenden Faktoren zu tun haben, diesen gegenüber aber dem menschlichen Erkennen und Wollen stets ein gewisser Grad der Aktivität oder Freiheit zusteht. Somit kann Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit sich nur im geistigen Gefühl des Menschen darstellen, das im Unterschied vom Denken und Wollen allein fähig ist der Wirkungen des Gesamtseins in seiner Einheit bewußt zu werden. Hiernach wäre also die Religion ein an sich seiendes natürliches Verhältnis, das dem Menschen unter bestimmten Bedingungen zu Bewußtsein kommt. Man wird demgegenüber zunächst berechtigte Zweifel darüber erheben, ob wirk-

lich das Gefühl, das doch, zumal als rein geistiges, zunächst für etwas Zuständliches oder eine Begleit- und Folgeerscheinung geistiger Akte anzusehen ist, die geeignete Kategorie ist, um dadurch das religiöse Verhältnis, das sich ja vor allem in geistigen Akten darstellt, zu erfassen. Aber sehen wir von dieser philosophischen Differenz fürs erste ab, so ist zunächst richtig, daß der religiöse Vorgang immer das Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit von Gott in sich faßt. Nun wird aber dieser Vorgang keineswegs dadurch genügend charakterisiert, daß er das Bewußtsein von einem natürlichen Verhältnis ist, sondern er faßt immer in sich ein Überwundenwerden des eigenen Wollens und Denkens durch das göttliche Wollen. Das ist nun durchaus nicht ein natürlicher psychologischer Vorgang, sondern er schließt in sich einmal ein dem göttlichen Wollen relativ entgegengesetztes menschliches Wollen, ein Überwundenwerden dieses durch jenes und demgemäß ein freies menschliches Wollen dessen, was Gott in dem Menschen will. Erst hierin kommt in Wirklichkeit dem Menschen seine absolute Abhängigkeit von Gott, die sich von jeder sonstigen Abhängigkeit schlechtweg unterscheidet, zu Bewußtsein. Das schlechthin Freie im Menschen, nämlich sein Wille, wird überwunden, nicht so, als wenn irgendwelche Gründe ihn überzeugen oder als wenn eine physische Übermacht ihm das Wollen abschneidet, sondern so, daß er das selbst will, was der Urwille in ihm will. Dies ist in Wirklichkeit das eigentlich charakteristische Moment in dem religiösen Vorgang. Es ist keine höhere Stufe der Überwindung und keine tiefere Form der Abhängigkeit denkbar als diese, daß der freie Wille das, was er nicht wollte, in der Kraft eines überlegenen Willens will und zwar so, daß er es selbst will. Wenn unter Menschen sich eine ähnliche Beeinflussung geltend macht, so erblicken wir mit Recht darin die höchste und feinste Form geistiger Herrschaft. Gerade das, daß der Beeinflußte mit völliger Freiheit selbst will, bezeichnet die Kraft einer derartigen geistigen Herrschaft. Während nun aber unter Menschen die Verschiedenheit der Anlage und Kraft eine derartige Abhängigkeit einerseits erklärt, andererseits — und vor allem — auch begrenzt, kann sie in dem Verhältnis des Menschen zu Gott zu einer unbedingten oder absoluten Abhängigkeit werden, für die wir keine natürliche Erklärung aufzuzeigen vermögen. Hier erweist das absolute Willensprinzip oder

der Urwille, aus dem und durch den jedes Wollen ist, sich als der Bestimmungsgrund des Einzelwillens. Vermöge dieses Urzusammenhanges löst sich das Rätsel, wie das, was ich nicht wollte und nun will, von mir, weil von Gott gewollt, gewollt und doch freigewollt wird. Erst diese Fassung scheint mir den religiösen Tatbestand wirklich wiederzugeben. Hier ist sowohl das in der Tat in jeder Religion wirksame Motiv der Überwindung durch die göttliche Übermacht als auch das religiöse Hochgefühl selbst frei gewollt zu haben, zu entsprechendem Ausdruck gekommen. Indem wir aber diesen Vorgang nicht wie Schleiermacher als das Gefühl von der in dem Naturzusammenhang sich erschließenden göttlichen Kausalität verstehen, sondern als das Bestimmtwerden der menschlichen Willen durch den Urwillen, bringen wir den geistig-sittlichen Charakter dieses Verhältnisses zum Ausdruck. Wenn nämlich unser Willen erfahrungsgemäß nicht eine Naturgewalt ist, sondern Geist, so kann auch der ihn bestimmende Urwille schlechterdings nur als geistiger Wille gedacht werden, da Wille erfahrungsgemäß nur von Geist bestimmt werden kann. — Diese Erörterung wird dem Leser gezeigt haben, warum wir Schleiermachers Definition nicht annehmen, aber auch daß wir dem religiösen Element in ihr unsererseits gerecht geworden sind.

Wenn im Unterschied zu den bisher vorgeführten Definitionen Hegel die Religion als das absolute Erkennen, wenn auch in der Form der Vorstellung, bestimmt hat, so nötigt uns das eine bisher von uns nicht erwähnte Seite des religiösen Lebens in Erwägung zu ziehen. Religion soll also die Erkenntnis des absoluten Geistes sein. Nun ist von vornherein klar, daß es keine Religion gibt, die nicht eine Anzahl von Ideen enthielte und daß somit keine Frömmigkeit ohne Gedanken existiert. Ebenso kann darüber kein Zweifel sein, daß die religiöse Erkenntnis zum eigentlichen Gegenstand Gott hat. Zwar wird Gott in der Religion als der Spender von Gaben oder Gütern betrachtet und die Empfänger dieser haben Seligkeit. Trotzdem ist es ein Irrtum, wenn man diese Güter oder die Seligkeit zum eigentlichen Gegenstand der religiösen Erkenntnis macht. Mag immerhin in der primitiven Religion die Erlangung gewisser Güter als das Hauptanliegen des Menschen erscheinen, so ist doch auch hier die Hauptsache, daß die Gottheit es ist, die auf den Verlauf der Dinge im Interesse des Menschen einwirkt und nur dem, welcher ihr gefällt, werden

diese Güter zuteil, deren Empfang zudem auf das Verhalten des Menschen einwirkt. Es ist ein Irrweg in der Religion, wenn sie sich, wie etwa in den Opferordnungen des Vedismus zu den Göttern in das Verhältnis des *Do, ut des* stellt. Daher tritt auch in der Fortentwicklung der Religion die Unterwerfung unter den göttlichen Willen immer mehr in den Mittelpunkt. Nicht daß der Mensch die Gottheit zu seinen Zwecken benutzt, ist der eigentlich leitende Gesichtspunkt, sondern daß der Mensch von der Gottheit zu ihrem Werkzeug gemacht wird, wodurch er dann allerdings der Seligkeit teilhaftig wird. Auf den Gehorsam kommt es an und nicht auf die Opfer, sofern sie ein Tauschgeschäft mit der Gottheit bedeuten sollen. Und auf den höchsten Stufen der Entwicklung sind überhaupt die Güter von der Gottheit nicht abzutrennen. Der Besitz Gottes selbst ist das Ziel: „wenn ich nur dich habe, frage ich nicht nach Himmel und Erde". Somit ist Gott selbst die religiöse Grundidee und alle religiöse Erkenntnis ist Gotteserkenntnis.

Aber diese Gotteserkenntnis unterscheidet sich auf das schärfste von der philosophischen Erkenntnis Gottes. An letzterer ist immer die spekulative Weltbetrachtung beteiligt, erstere geht auf ein besonderes Erleben und Erfahren zurück, wie alle Religionen zeigen. Daher verfügt die Religion auch über eine andersartige Gewißheit der Gotteserkenntnis als die Philosophie. Es ist somit falsch, wenn man, wie Hegel, die Religion eigentlich nur als eine Art populärer Metaphysik betrachtet. In dieser Hinsicht muß man sich auch heute wieder der tiefsinnigen Beobachtungen Kierkegaards erinnern, wenn er gegenüber der philosophischen und ästhetischen Erfassung des Absoluten in der radikal persönlich gefaßten Innerlichkeit den Weg der Religion zu dem Absoluten aufzeigt. Es handelt sich dabei um einen „Sprung", eine momentane Entscheidung des Willens für die Paradoxie des Glaubens, zu der freilich der entgegenkommende göttliche Liebeswille und die innere Gesamtlage des Menschen bestimmt, der aber doch in völliger Freiheit der Selbsthingabe erfolgt. So wird der Weg zum Absoluten gefunden, das eben nicht ein starrer Begriff ist, sondern sich in der Geschichte als lebendig erweist. Das sind Beobachtungen des religiösen Grundverhältnisses, die weit über die Hegelsche Metaphysik der Religion hinausgreifen und die auch für das Verständnis des religiösen Erkennens wichtig sind. Können wir

also die Hegelsche Definition als solche nicht brauchen, so gibt es doch fraglos ein besonderes religiöses Erkennen. Wir müssen dies nunmehr in seiner Eigenart zu erfassen trachten.

4. Die Erkenntnis in der Religion oder die religiöse Erkenntnis unterscheidet sich also zunächst von der spekulativen Erkenntnis. Sie ist aber auch etwas anderes als die Erkenntnis von der Religion, wie etwa der Theologe sie zu erwerben strebt, wobei allerdings auch bei ihm die besondere religiöse Erkenntnis vorauszusetzen ist. Wir sahen, daß der eigentliche Kern in der Religion in der Einwirkung des göttlichen Willens auf den menschlichen Willen besteht. Nun ist aber kein geistiger Vorgang im Menschen vorstellbar, der nicht unter Mitwirkung des Denkens stattfände. Der Mensch kann nicht der Einwirkung des göttlichen Willens inne werden, ohne daß er ihn denkt, und er kann nicht den Trieben dieses Willens folgen, ohne daß er ein Ideal seines Wirkens denkt. Wird also der wirksame Gotteswille in dem Menschen offenbar, so kann das nur so geschehen, daß er diesen Willen auch irgendwie denkend erfaßt. Da aber das Bestimmtwerden durch den göttlichen Willen der eigentliche Kern im religiösen Vorgang ist, so wird folgerichtig dieser Wille auch der eigentliche Gegenstand des religiösen Erkennens sein. Was ist es mit dieser Erkenntnis? Im allgemeinen entsteht menschliche Erkenntnis durch die Zusammenfassung und Ordnung empirischer Eindrücke nach den Kategorien des Verstandes. Aber schon in dem gewöhnlichen Leben gibt es eine Erkenntnis, die auf anderem Wege zustande kommt. Wir gewinnen etwa von dem Wesen eines Menschen eine unmittelbare Erkenntnis, die nicht auf der Beobachtung der einzelnen Züge des Menschen und der logischen Verarbeitung solcher Züge beruht. Der Mensch als ganzer „zieht uns an", „fesselt" oder „interessiert" uns, von ihm geht eine unmittelbare Wirkung auf uns aus, die uns so beeinflußt, daß wir ihn garnicht im einzelnen beobachten wollen oder können, sondern sofort ihm Wohlwollen oder Miswollen entgegenbringen. Es ist ein ähnlicher Vorgang, wenn eine Erscheinung auf uns den Eindruck der Schönheit oder Häßlichkeit macht. Auch hier ist etwas in der Erscheinung wirksam, das uns unmittelbar erfaßt und dem wir uns ohne Reflexion hingeben. Nicht minder wird das Miterleben großer geschichtlicher Strömungen, vor und neben der historischen Analyse ihrer Faktoren und der logischen Kombina-

tion der so gewonnenen Einzeleindrücke, auf uns unmittelbar derart einwirken, daß sich eine Gesamtauffassung der Erscheinungen in uns ergibt, die uns unmittelbar zu einer Stellungnahme zu ihnen antreibt.

Wenn wir uns die Besonderheit dieses Erkenntnisvorganges klar machen wollen, so handelt es sich um folgende Punkte. Zunächst liegt vor eine uns anziehende und fesselnde Wirkung des betreffenden Objektes. Wir suchen es nicht auf, sondern wir werden von ihm getroffen; wir zerlegen es nicht in seine Bestandteile, um es ruhig nach den Regeln der verständigen Betrachtung zu erfassen, sondern wir werden von ihm erfaßt. Man kann diesen Vorgang als ein geistiges Affiziertwerden bezeichnen. Es ist ein Erregtwerden und Empfinden, aber nicht ein sinnliches Empfinden, denn sein Gegenstand ist nicht sinnlich, sondern ein rein geistiger Wille. Hierbei wird die Seele in ihrer Einheit, also sowohl nach der rezeptiven wie der aktiven Seite hin, erregt und hierdurch des Bestandes einer geistigen Realität unmittelbar inne. Die diesem Affiziertwerden entsprechende Erregung zerlegt sich alsbald in eine unmittelbare innere Wahrnehmung der betreffenden geistigen Realität und in ein diese Realität anziehendes Lust- oder abstoßendes Unlustgefühl. In dieser unmittelbaren Wahrnehmung werden also nicht die einzelnen Züge des Dinges oder die verständige Analyse derselben als Mittel der Subjektivierung des Objektes wie sonst bei dem Erkenntnisvorgang in Betracht kommen oder doch nur in weit geringerem Umfang als gewöhnlich und ohne daß diese Mittel irgend maßgebend die Erkenntnis beeinflussen. Es liegt nun in dem Objekt eine objektive Geistigkeit, die unserem Geist unmittelbar zur Empfindung und Anschauung kommt und nicht wie sonst auf dem Wege der analytischen Betrachtung aus dem sinnlich wahrgenommenen Objekt hervorgezogen wird. Daher reden wir von einer unmittelbaren Erkenntnis und sagen, daß in ihr sich uns das Wesen des Dinges erschließt, denn nur das geistig lebendige Wesen ist es, was wir erkennen, nicht aber seine besondere Verbindung mit den einzelnen sinnlich wahrnehmbaren Elementen seiner Erscheinung. Ist dies nun aber die Eigentümlichkeit des in Rede stehenden Vorganges, so ist endlich zu sagen, daß die objektive Geistigkeit des Dinges Willensart hat, sofern sie sich uns aufdrängt und in unserem Geiste sich einen Platz erobert. Da nun aber nichts

in dem Geist objektiv werden kann ohne eine entsprechende aneignende subjektive Bewegung in ihm, diese Bewegung aber nicht die Art der gewöhnlichen verstandesmäßigen aneignenden Tätigkeit hat, so muß geurteilt werden, daß durch jene willensartige Einwirkung der objektiven Geistigkeit in uns eine entsprechende entgegenkommende Bewegung ausgelöst wird, vermöge welcher der Geist sich jenem Zudrang des objektiven Geistes erschließt. Die Erkenntnis, von der wir reden und deren Existenz nicht wohl in Abrede gestellt werden kann, ist also in doppelter Richtung voluntativ bedingt. Einmal sofern objektiver Geist sich bestimmend in den subjektiven Geist hereindrängt, dann aber sofern der menschliche Geist sich entgegen der Regel seines sonstigen Verhaltens zu der Welt der Objekte diesem unmittelbaren Eindringen der Geistigkeit eröffnet, was nur durch eine besondere voluntative Regung geschehen kann. Nun spielt allerdings auch sonst der subjektive Wille bei den Erkenntnisakten eine bestimmende Rolle, indem er den Verstand zu der Erkenntnisarbeit antreibt, aber in diesen Fällen wird dem Verstand nur die Ausübung seiner regulären Funktionen zum Erwerb der Erkenntnis aufgetragen, während in unserem Fall diese regulären Funktionen ausgeschaltet werden oder dann erst nachträglich zur Bearbeitung der auf anderem Wege gewonnenen „vorgefaßten" Anschauung zugelassen werden.

Wenn es sich aber bei dieser unmittelbaren Erkenntnis natürlich auch um einen geistigen Vorgang handelt und wenn weiter nichts Gegenstand des Wollens sein kann, es habe denn die Form des Gedankens, so scheint das Vorstehende einem Widerspruch in sich selbst zu verfallen. Einerseits soll nämlich der Wille diese Erkenntnis hervorbringen, andererseits aber ist sie Voraussetzung des betreffenden Wollens. Aber dieser Einwand wäre nur dann berechtigt, wenn wir im Vorstehenden von einem bewußten Willensakt des Menschen gegenüber jenen geistigen Einwirkungen geredet hätten. Wir haben aber nur von einer voluntativen Regung im Menschen gesprochen. Diese wird bestätigt durch ein Lustgefühl, wie es mit dem Eindringen einer starken Empfindung in die Seele einzutreten pflegt. Dies Lustgefühl hat aber voluntative Art, sofern es zu seiner Erhaltung die Tätigkeit der Seele erweckt. In Wirklichkeit spielt sich der Vorgang also folgendermaßen ab. Eine starke Einwirkung lebendiger Geistigkeit

findet auf die Seele statt und erzeugt in ihr Empfindung von ihr sowie eine Anschauung. Da aber das reguläre Erkennen in der Seele durch anderweitige Mittel, die hier ausgeschaltet bleiben, zustande kommt, würde diese Anschauung alsbald als ein bloßer „Einfall" ausgestoßen werden, wenn nicht die mit seinem Eintritt verbundene geistige Befriedigung oder Lust den Willen in Bewegung setzte zur Erhaltung dieser Anschauung. Im geistigen Haushalt des Menschen gewinnt sie dann eine Hauptstelle, indem das Ich vermöge einer transzendentalen Apperzeption sie in die Vernunft als eine Idee aufnimmt, ohne zuvor diese innere Anschauung der kategorialen Verarbeitung des Verstandes zu überliefern. Die Bedenken des Verstandes ihr gegenüber werden als unerheblich beiseite geschoben und der Verstand selbst erhält alsbald die Aufgabe, der neuen Idee unter den übrigen von ihm hergestellten Bildern der Welt und ihres Zusammenhanges eine feste Stelle anzuweisen. Hierdurch gewinnt nun aber die Idee gewisse rationale Züge und Zusammenhänge, die ihrer ursprünglichen Art fremd sind.

5. Wir sind durch die angestellten Beobachtungen dazu geführt, neben der gewöhnlichen menschlichen Verstandeserkenntnis eine zweite Form des menschlichen Erkennens anzunehmen, ohne daß wir dabei auch nur mit einem Wort der Religion zu gedenken brauchten. Wir müssen diese Art des Erkennens scharf von der rationalen Erkenntnisform unterscheiden und tun das, indem wir sie als intuitive Erkenntnis bezeichnen. Wenn eine derartige Intuition durch rationale Betrachtung fixiert und erweitert und dadurch mit dem gesamten Gebiet menschlicher Erkenntnis in Zusammenhang gebracht wird, so ergibt sich die spekulative Form des Denkens, die in mehr konstruktiver oder in mehr dialektischer Methode sich darstellen kann. Auf dieser Kombination beruhen die großen Systeme des Idealismus fast durchweg.

Uns handelt es sich aber hier darum, ob die angeführten Züge der intuitiven Erkenntnis auch auf das religiöse Erkennen zutreffen. Auch hier empfindet den Mensch über der Betrachtung der Natur oder geschichtlicher Erscheinungen eine Offenbarung von Geistigkeit, die sich den Eintritt in den menschlichen Geist erzwingt und in diesem auf ein entsprechendes rezeptives Vermögen stößt. Darüber entsteht in der Seele eine starke Er-

regung, die mit rein geistiger Lust verbunden ist und deshalb die Vernunft nötigt, das so in sie eingedrungene neue Erkenntnisbild in der Form der Idee willentlich festzuhalten, ohne daß zunächst die regulären Erkenntnismittel zur Mitwirkung herangezogen würden. Auf diesem Wege entsteht in dem menschlichen Geist die Empfindung und der Gedanke einer überweltlichen Energie, die dann, indem die Geistigkeit des Überweltlichen empfunden wird, als Gottheit, als Götter oder als der eine Gott sich in dem Menschengeist erschließt. Die Macht, die so Gegenstand der intuitiven Vernunfterkenntnis wird, erweist sich hier mit aller Deutlichkeit als geistiger Wille, der darauf aus ist Eingang in dem menschlichen Geist zu gewinnen. Es ist das Erleben und Empfinden lebendiger Geistigkeit, das die ganze Seele des Menschen in Bewegung bringt und sie dadurch veranlaßt, die in ihr entstehende Intuition zu apperzipieren und an ihr dauernd festzuhalten. Entsprechend dem Wesen des religiösen Vorganges ist es also der wirksame Wille Gottes, der sich dem Menschen an irgendwelchen empirischen Erscheinungen empfindbar macht und dadurch den Geist eine intuitive Idee von der wirksamen Geistigkeit gewinnen läßt. Aber an der Entstehung und dem Bestand dieser Intuition ist zugleich das menschliche Willensleben beteiligt, sofern es jener Wirkung Einlaß in den Geist gewährt und sofern es die hierbei aus der Empfindung hervordrängende Intuition durch Erkenntnis festhalten läßt. Handelt es sich um die erstmalige Wahrnehmung des göttlichen Wirkens auf einem Gebiet der Natur oder in bestimmten geschichtlichen Vorgängen, so werden wir diese Intuition als prophetisch und ihren Inhalt als Offenbarung bezeichnen. Wird dagegen das, worauf der Prophet die Empfindung der Menschen hingewiesen hat, von diesen nacherlebt und nachempfunden, so ist dies als reguläre religiöse Erkenntnis zu bezeichnen. Inhaltlich reicht somit die Erkenntnis der Führer in den Religionen nicht hinaus über die den Geführten übermittelte Erkenntnis.

Wir werden jetzt sagen dürfen, daß die Erkenntnis in dem religiösen Vorgang einen notwendigen Platz inne hat, denn ohne Erkenntnis wäre weder ein Innewerden des göttlichen Willens noch auch eine innere Hingabe an diesen möglich. Wir hörten, daß die Religion in ihrem eigentlichen Wesen ein Unterworfenwerden des menschlichen Willens durch den göttlichen Willen

ist. Diese Unterwerfung verwirklicht sich in der Seele allmählich. Aber schon ihr erster Anfang setzt voraus, daß der Mensch eine geistige Einwirkung empfängt. Eine solche aber kann nur zustande kommen auf dem Wege einer geistigen Wahrnehmung. Soll dann die Unterwerfung unter Gott zu einer dauernd selbstgewollten werden, so muß die anfängliche Wahrnehmung zu einem Erkenntnisbesitz der Seele werden, wie es durch eine transzendentale Apperzeption geschieht (vgl. § 12, 6. 7). Im allgemeinen haben wir beobachtet, daß diese religiöse Erkenntnis keineswegs isoliert dasteht, sondern analog anderen inneren Vorgängen hervorgeht aus der Empfindung eines wirksamen Geistigen an gewissen Erscheinungen, die zu einer intuitiven Erkenntnis des einheitlichen Wesens dieses objektiv Geistigen führt. Indem aber dies Geistige sich nur einer besonderen Anlage des Menschen als wirklich erweist und von uns nur in der von dieser Anlage gebotenen Form als wirklich erkannt werden kann, werden wir die hier in Betracht kommende Empfindung und Erkenntnis als transzendental bezeichnen müssen. Indessen können wider diese Gedanken Einwendungen erhoben werden, die wir genauer erwägen und von denen aus wir unsere Ausführungen vielleicht werden ergänzen und verdeutlichen müssen. Es wird sich dabei darum handeln, ob überweltliche Geistigkeit überhaupt von dem Menschen erkannt werden kann oder ob diese Geistigkeit nur als Projektion des Wünschens und Hoffens des Menschen in die objektive Welt zu beurteilen ist. Es wäre aber verfrüht, schon an diesem Ort des Systems diese Probleme im einzelnen zu behandeln. Die aufgeworfenen Fragen werden nämlich dort, wo wir von der Wahrheit des Christentums zu handeln haben, wiederkehren. Dort wird uns ihr volles Gewicht erst klar werden und werden uns umfassendere Mittel zu ihrer Lösung zur Hand sein. Aber es ist trotzdem nötig, schon hier einige Bemerkungen zu der Sache auszusprechen.

6. Bereits eine oberflächliche Analyse der Motive des geistigen Lebens der Menschheit wie des Menschen zeigt uns, daß nicht der kritisch erworbenen theoretischen Erkenntnis der Primat im Leben zukommt, sondern daß der Wille des Menschen in weit umfassenderem Maße von Empfindungen und Intuitionen der wirksamen Geistigkeit in der Welt bestimmt wird. Das eigentlich bewegende und beherrschende Element in dem Zusammen-

hang des geistigen Lebens oder der Wille bedient sich in weiterem Umfang und in tiefer greifender Weise der allgemeinen, theoretisch nicht begründeten und vielleicht auch nicht begründbaren, Ahnungen und Empfindungen, Erfahrungen, Intuitionen und Ideen zum Verständnis der Welt und zur Erfüllung seiner Aufgaben in ihr als der gesicherten Einzelerkenntnisse. Hieraus versteht sich nicht nur die Bedeutung, die den „Propheten" auf allen Gebieten des Lebens in allen Zeiten zugekommen ist, sondern vor allem auch die Rolle, welche der Religion in allen aufsteigenden Zeiten bei starken Menschen zugefallen ist. Für unsere gewöhnliche Anschauung ist das wirklich, was Empirie wie Verstand als denknotwendig dartun. Aber diese Wirklichkeit, sie sei noch so gesichert, gilt an sich doch nur in bezug auf einzelne Dinge und ihre Verbindungen miteinander, sie erstreckt sich aber, der Natur ihrer Entstehung nach, nie auf die gesamte einheitliche Wirklichkeit. Sofern aber die so erkannte Wirklichkeit nur ein Teil der wirklichen Wirklichkeit ist und zudem jederzeit durch neue Erkenntnisse umgestoßen oder modifiziert werden kann, wird es verständlich, daß der lebendige Mensch, der sich innerlich mit dem alles durchdringenden Lebensstrom geeint fühlt, zu allen Zeiten die unmittelbare Empfindung des Ganges der Weltbewegung, die Intuitionen in ihre Ziele und Ordnungen, als die maßgebende Wirklichkeit anzusehen die Neigung gehabt hat, der er alle einzelnen Erkenntnisse, so gut es geht, einordnet. Dazu kommt, daß der Mensch die Anwendung jener sicher erkannten Dinge zum guten Teil seinem und seiner Mitmenschen freiem Willen unterstellt sieht und so erst recht die erkannte wirkliche Welt sich ihm in eine Welt der bloßen Möglichkeiten verwandelt. Wie jene erste Beobachtung von dem theoretischen Weltbilde forttreibt zu der Welt der Intuitionen und Ideen, so mündet diese zweite Beobachtung in dem Erfassen einer alles und auch das menschliche Wollen bestimmenden geistigen Macht. So drängt es den subjektiven Geist von der theoretisch bewiesenen Erkenntnis, sobald er sich in den großen Strom des wirklichen Lebens begibt, fort zu der Intuition objektiven Geistes in den Erscheinungen und Zusammenhängen des Lebens und dann weiter zu der Empfindung des absoluten Geistes als des allumfassenden Urwillens. Wohl haben wir gesehen, daß es sich bei dieser Berührung des Menschengeistes mit dem absoluten Geist vor allem um eine

Einigung des Urwillens mit dem Einzelwillen handelt, aber der Erkenntnistrieb des Menschen begleitet nicht nur diese Einigung, sondern fordert sie auch. Alle Gewißheit, die er sonst zu erreichen vermag, erweist sich als in sich gebrochen und als ungenügende Stütze auf dem Wege in das Leben. Erst hier in der Einigung seines Willens mit dem allwirksamen Willen geht dem Geist eine sichere Erkenntnis von seiner Stellung und seinem Ziel im Prozeß des Alllebens auf. Wohl wird der Weg zu einer solchen Erkenntnis gebahnt durch die Intuition des in der Welt wirksamen objektiven Geistes, aber damit ist weder der Wille noch die Erkenntnis zu einem befriedigenden Abschluß gekommen. Die verschiedenen Wirkungen des objektiven Geistes treten in Widerspruch zueinander, ringen beständig und mit wechselndem Erfolg um den Primat im geistigen Leben der Menschheit und sind hierbei abhängig von der Stellungnahme der einzelnen Geister zu ihnen. Die großen Strömungen des Geistes auf den Gebieten der Wissenschaft und der Kunst, der geistigen Kultur und der politischen Tendenzen reißen zwar die breiten Massen mit sich fort, aber gerade die tiefsten Geister setzen ihnen oft Widerstand entgegen und die gesundeste Willenskraft beugt sich nicht diesen bestimmenden geistigen Prinzipien. So wird trotz der beherrschenden Richtunggabe des objektiven Geistes in der Geschichte des geistigen Lebens der einzelne Geist an ihnen nie die absolute seinen Willen innerlich fest bestimmende Geistmacht und daher auch nicht die ihn innerlich schlechthin der Wahrheit oder Wirklichkeit versichernde Gewißheit finden. Immer droht das als wirklich Angenommene in eine bloße Möglichkeit verwandelt zu werden.

Nun könnte an sich der menschliche Geist so beschaffen sein, daß er, da seine Ausrüstung ihm eine absolute Erkenntnis versagt, sich mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit des Erkennens zufrieden gibt. Aber so sehr die Anlage des Geistes den Menschen von seinen Anfängen an zu einer Erkenntnis treibt, die über die empirische Anschauung hinausreicht, so stark ist diese Anlage auch wirksam die Erkenntnis über alle Intuitionen des objektiven Geistes in der Welt weiter zu drängen zu der absoluten Erkenntnis, die dem Geist in der Erfassung des Urprinzips aller Dinge sich erschließt. Dies Streben ist dem Menschen angetan und alle Kritik des Erkannten und alle Feststellungen der Schranken des menschlichen Erkenntnisvermögens vermögen dies Streben wohl

zeitweilig zu hemmen, aber nie es aufzuheben. So stellt sich die von der Religion ermöglichte Erkenntnis als die letzte von dem Geist erforderte und ihm innerlich notwendige Erkenntnis dar. Aber mehr noch, ohne die Mitwirkung dieser Erkenntnis versinkt alle sonstige Erkenntnis in Ungewißheit und alle festgestellte Wirklichkeit löst sich in Möglichkeit auf. Bei der religiösen Erkenntnis handelt es sich also nicht etwa um ein bloßes Rätselraten, um ein dunkles Ahnen, sondern es handelt sich um ein Erkennen, ohne das alles sonstige Erkennen stockt und in die Sackgasse gerät. Die religiöse Erkenntnis verhält sich zu der theoretischen auch nicht so wie eine Linie, die ihre Parallele niemals berührt, sondern sie ist die Grundlinie, auf der sich die andere Linie erhebt.

7. So verstehen wir die tiefe Wahrheit, die in Hegels Gedanken, daß die Religion absolute Erkenntnis ist, liegt. Aber gerade deshalb vermögen wir nicht mitzugehen, wenn für Hegel diese Erkenntnis bloß die populäre Fassung der theoretischen Erkenntnis der Metaphysik sein soll. Sie ist vielmehr von der rein theoretischen Erkenntnis der Art nach verschieden. Das heißt aber nicht, daß sie bloß eine regulative praktische Erkenntnis ist, sei es in der Weise des Pragmatismus, sei es nach der Art des „Als ob" oder auch der praktischen Vernunftpostulate Kants. Ihre Art ist vielmehr dadurch bezeichnet, daß sie die aus der transzendentalen Empfindung des Urwillens in unserem Willen hervorgehende unmittelbare Intuition des Urwillens selbst oder des absoluten Geistes ist, der indem er dauernd unser Wollen zu freier geistiger Betätigung bestimmt, von unserer Vernunft in seinem Wesen und Wirken intuitiv erkannt wird. Nicht Spekulation oder rationale Ausdeutung und Anwendung eines Prinzips, sondern die andauernde Erregung unseres Empfindens und Wollens durch den Urwillen ist der dauernde Grund dieser intuitiven Erkenntnis Gottes oder des Weltprinzips. Es ist dabei selbstverständlich, daß wenn diese Erkenntnis in dem Geist eine dauernde ist, er sie zu seinem sonstigen Erkennen und den Objekten desselben in Beziehung zu setzen trachten wird, da das Denken trotz der verschiedenen Quellen, von denen es erregt wird, eine einheitliche geistige Funktion ist. Wie aber deshalb die religiöse Erkenntnis zur Deutung der theoretischen Erkenntnis und des Zusammenhanges ihrer Objekte dient, so kann es in dem konkreten Geistes-

lebens auch daran nicht fehlen, daß umgekehrt die theoretische Erkenntnis mit ihren Mitteln und Methoden die religiöse Erkenntnis zu verdeutlichen oder zu „beweisen“ sich erbietet. Nicht selten hat das der Religion zur Stütze gereicht, aber weit häufiger hat es ihre Kraft gefährdet und geknickt. Wenn es sich daher um die Gewißheit der religiösen Erkenntnis handelt, ist diese konkrete Vermengung der Quellen und der Gesichtspunkte grundsätzlich aufzugeben. Die Wahrheit der Religion kann nur aus der ihr eigentümlichen Quelle und mit den Schöpfapparaten, die in die Tiefe dieser Quelle hinabreichen, erwiesen werden.

Von hier aus ist auch die Frage nach dem Verhältnis der idealistischen Weltanschauung zu der Religion zu beantworten. Sofern die Religion in dem Geist das Prinzip alles Geschehens erblickt, bedingt sie eine idealistische Weltanschauung, wie schon an ihren rohesten Form erkennbar ist. Darum ist die Religion aber noch keineswegs identisch mit der Philosophie des Idealismus. Diese versteht nämlich die Welt als ein abgeschlossenes Ganze, dessen beherrschendes Zentrum der Geist ist. Außer der Welt mit dem in ihr beschlossenen Geist gibt es nichts. Das hat zur Folge die substanzielle Identität des menschlichen und des göttlichen Geistes und führt somit zu dem Pantheismus. Dagegen wird in der religiösen Anschauung der innerweltliche geschaffene Geist von dem überweltlichen absoluten Geist nicht nur formell, sondern auch sachlich unterschieden. Zwar besteht auch nach der religiösen Anschauung ein innerer Zusammenhang zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Geist, sofern letzterer als eine Schöpfung des ersteren angesehen wird. Nun ist aber der Zusammenhang hiermit noch nicht umfassend erkannt. Da nämlich alles in der Welt vom göttlichen Geist erschaffen und dieser in allem in der Welt sich betätigt und somit an allem erkannt werden kann, muß der menschliche Geist, sofern er sich von allem, was sonst in der Welt ist, unterscheidet, in einem anderen Verhältnis zu dem göttlichen Geist stehen, als die sonstigen Dinge. Dies andere Verhältnis besteht darin, daß der menschliche Geist nicht nur von dem göttlichen Geist bewegt wird, sondern daß er im Bewußtsein seiner Freiheit die von dem göttlichen Geist in ihm vollzogene Bewegung bewußt und willentlich selbst vollzieht. Das heißt, der göttliche Geist setzt den menschlichen Geist so, daß dieser die in ihm sich voll-

ziehende Bewegung des Urwillens mit eigenem Wollen aufnimmt und realisiert. Er ist daher nicht nur wie alles Übrige ein Organ und Mittel des göttlichen Geistes, sondern er hat mit der Gottheit die Geistigkeit gemein und ist insofern etwas Göttliches in der Welt. Er wird aber hierdurch nicht zu einer besonderen Erscheinung der Gottheit, sondern er ist von Gott gesetzt mit der Bestimmung, das göttliche oder geisthafte Leben zu leben. Er gehört als geschaffen und hierdurch von Gott schlechthin bestimmt zu den sonstigen Geschöpfen Gottes, aber er ist zugleich so beschaffen, daß er ein Leben reiner Geistigkeit zu führen vermag. Der ewige Geistwille realisiert sich also in ihm nicht nur als in einem Objekt neben den übrigen Objekten, sondern auch als in einem über allen Objekten stehenden geistigen Subjekt. Dies ist nämlich die notwendige Voraussetzung der religiösen Auffassung, daß der Mensch willentlich in Gemeinschaft mit Gott tritt, seine Gebote befolgt und ihm dient. Während also scheinbar die pantheistische Auffassung, die das Geistsein dem Gottsein gleichsetzt und dadurch den Menschen zu einer einzelnen Offenbarung des substanziell mit ihm identischen Gottesgeistes macht, den Menschen höher zu stellen scheint als die religiöse Auffassung, ist das Umgekehrte der Fall. Nach der pantheistischen Anschauung wird der Mensch nämlich nur zu einer rein natürlichen Ausprägung der göttlichen Substanz, während die Religion ihm die freie Geistigkeit eines sich selbstbestimmenden Subjektes beilegt. Das kann in dem Sinn angesehen werden, in dem die gewöhnliche Gesetzesreligion es der Menschheit eingeprägt hat — in dieser Richtung liegt einer ihrer Haupterfolge für das religiöse Bewußtsein —, aber es ist genau ebenso in den Formen der Erlösungsreligion denkbar, auch dann, wenn diese sich deterministischer Ideen bedient. Davon ist später genauer zu handeln.

8. Es muß aber noch hervorgehoben werden, daß die obige Darstellung nicht auf alle Religionen paßt, wenigstens nicht in ihrer konsequenten Durchführung. Wir haben gesehen (S. 63 f.), daß wie viele Formen der indischen Religion so auch die religiöse Philosophie des Neuplatonismus, also gerade die Erlösungsreligionen, das Ziel der Religion in einem substanziellen Einswerden der irdischen Geister mit dem absoluten Geist, aus dem sie hervorgegangen sind, erblickten. Aber sofern diese Bildungen

überhaupt den religiösen Charakter bewahren, ist nicht zu verkennen, daß auch sie das Verhältnis des Menschen zu Gott als freie Unterwerfung mit einer aus ihr abfolgenden sittlichen Betätigung betrachten. Zwar sind diese religiösen Motive nicht ausgeglichen mit den philosophischen pantheistischen Voraussetzungen der Gesamtanschauung, aber das ist mehr als eine Konsequenz der allgemeinen Weltanschauung denn als Ausdruck des religiösen Bewußtseins zu verstehen. Diese Auffassung bringt den eigentlichen Kern des religiösen Verhältnisses ebensowenig konsequent zur Darstellung als etwa die Gesetzesreligionen. Die philosophische Betrachtung der religiösen Phänomenologie kann sich nicht nach derartigen Protuberanzen an den einzelnen Phänomenen richten, sondern ist auf die Herausstellung von Formen gewiesen, die der Gesamtrichtung des religiösen Phänomens entsprechen. Sie hat einen idealen Typus herzustellen, der in allen Einzelheiten genau so sich kaum in einer konkreten Religion verkörpern dürfte. Dieser methodische Gesichtspunkt gilt hier ebenso wie an manchen anderen Punkten unserer Erwägung des Wesens der Religion. Somit werden wir an der erkannten Differenz zwischen der religiösen Anschauung und der Auffassung der idealistischen Philosophie festhalten dürfen.

Aber noch eines bedarf in unserem Zusammenhang der Klärung. Wir haben früher gesehen, daß die Religion in konsequenter Entwicklung eine Überwelt erbaut und ausbaut (S. 73 ff.) und haben auch in dem Verhältnis zu der idealistischen Philosophie die Überweltlichkeit der Gottheit in der Religion wieder hervorgehoben. Es bedarf nun aber noch einer Erwägung der Frage, ob diese Überweltlichkeit in dem Wesen der Religion auch innerlich begründet ist. — Die Religion kennt nicht die objektive, alle Dinge des Daseins relativierende Betrachtung des theoretischen Verstandes, sondern sie schaut von ihren elementaren Anfängen an einen tiefen und schroffen Gegensatz in dem Sein. Auf der einen Seite liegt Schwäche und Vergänglichkeit, Unrecht und Unglück, auf der anderen Seite Macht und Ewigkeit, Gerechtigkeit und Seligkeit. Nicht räumlich oder quantitativ ist dieser Gegensatz in seinem Wesen; so klingende Formeln dienen nur der Veranschaulichung des Gegensatzes der Art. Neben der Erfahrung des alltäglichen Daseins steht die Empfindung eines über dies schlechthin Erhabenen. Dies kann somit als durchaus andersartig nicht

ein Bestandteil der Welt sein, es kann auch nicht als die Regel des natürlichen Geschehens aufgefaßt werden, es ist auch nicht der in dem ewigen Wechsel beharrende „ruhige Geist", es kann vielmehr im Verhältnis zu alle dem, was Welt ist, nur als Nichtwelt, als unweltlich und andrerseits als überweltlich bezeichnet werden. Je mehr der Mensch die Welt und das Überweltliche kennen lernt, desto mehr erkennt er, daß das Überweltliche die Welt bewegt und der Menschenseele gegenwärtig ist. Aber gerade diese Erkenntnis, die den äußeren räumlichen Gegensatz als durchaus ungeeignet zum Verständnis der Sache erscheinen läßt, stärkt das Bewußtsein eines inneren absoluten Gegensatzes. Zwar führt die Religion über diese Kluft hinweg, aber sie vollzieht damit einen Sprung aus dieser Welt in ein Gebiet, das nicht Welt ist und verschärft dadurch nur das innere Erleben dieses Gegensatzes. So ist die Grundvoraussetzung jeder Religion, daß es nicht nur die Welt gibt, sondern auch ein anderes, was nicht Welt ist.

9. Nun ist aber dies andere für das religiöse Empfinden in der Welt wirksam und es ist Geist. Es ist somit der allbestimmende Wille. So verschieden alles von ihm ist, so sicher ist es auch von ihm bestimmt. An sich ist alles ihm fern und fremd, aber er ist in allem gegenwärtig und durch ihn ist es, was es ist und wird. So löst sich die ungeheure Spannung zwischen Welt und Überwelt, denn die Welt untersteht der Überwelt, sie ist ihr Geschöpf. Aber das an sich höbe den Gegensatz noch nicht auf, denn auch dort, wo man Gott als den Erzeuger dieser Welt oder sie als eine Emanation aus ihm betrachtet, bleibt der Gegensatz für das religiöse Empfinden bestehen. Er löst sich erst dann, wenn dem Menschen zu Bewußtsein kommt, daß der Urwille in Freiheit diese Welt will und daß dies Wollen als geistiges in den geistigen Wesen dieser Welt ein Wollen nach dem Wollen des Urwillens hervorruft. Hier ist also zunächst dem Geist die Möglichkeit gegeben sich zur Einheit der Gemeinschaft mit dem Urwillen zusammenzufinden, aber zugleich ist der metaphysische Gegensatz als solcher in seiner Tiefe erfaßt. Nur so ist eine Entspannung möglich, die nicht nur Selbsttäuschung ist. Der an sich seiende innere Gegensatz wird also anerkannt, der Schöpfer ist ein anderes als sein Geschöpf; der schlechthin frei über alles verfügende Wille ist weder ein Bestandteil der Welt, deren Teile

in gegenseitiger Abhängigkeit voneinander stehen, noch kann er auch diese Welt selbst sein, deren Wesen die Unterwerfung unter ihn ist. Die Lösung liegt darin, daß es geistige Wesen in dieser Welt gibt, die den ewigen Geistwillen zum Motiv ihres freien Wollens zu machen vermögen. Zu gleicher Lösung wird die bloße Erkenntnis des göttlichen Willens in keiner Weise genügend sein, denn diese Erkenntnis vermöchte ja nur den absoluten Dualismus zwischen Welt und Überwelt zu bestimmen, nicht aber ihn zu überwinden. Es ist aber die Großtat der Religion, daß sie die Vereinigung des Überweltlichen mit der geistigen Welt in der Willensgemeinschaft beider erleben läßt und dadurch die Spannung löst, sofern das Überweltliche zum geistigen Lebensinhalt des Menschen und somit zur Erhebung seines Lebens über das Weltleben wird. Das ist ansatzweise und in Beziehung auf die Erhöhung der Kräfte gegenüber den Notwendigkeiten und Zufälligkeiten des täglichen Lebens schon in den primitiven Religionen vorhanden, es steigert sich dann allmählich in der Entwicklung, indem es den Menschen in den Gesetzesreligionen anleitet zur Unterwerfung unter Gottes Willen mit dem Absehen auf eine künftige Seligkeit, und indem es in den Erlösungsreligionen die Willensgemeinschaft mit Gott als Seligkeit zu empfinden lehrt. So ist es eine doppelte Erkenntnis, die sich ergibt. Einmal, daß der Urwille oder die Gottheit überweltlich ist der Welt gegenüber, die nie etwas anderes als das schlechthin bestimmte Objekt gegenüber diesem Subjekt sein kann. Sodann aber, daß der Menschenwille das frei wollen kann, was der Urwille in ihm will und daß er hierdurch in ein Verhältnis freier geistiger Gemeinschaft mit der Gottheit einzutreten vermag. Sie herrscht und er dient freiwillig.

Nichts in der Welt ist reine Aktivität. Der Urwille ist aber reine Aktivität. Folglich ist er nicht Welt. Das Leben des Menschen ist erfüllt von Erkenntnissen, die er sich durch Verbindung der empirischen Beobachtung mit dem logischen Denken erwirbt. Aber trotzdem ist das Weltbild des Menschen nie ein reines Produkt aus diesen Faktoren. Auch dort, wo man grundsätzlich nichts wissen will, was hierüber hinausginge, greift in die Gestaltung des Weltbildes und der damit verbundenen Beurteilung der Ideen und Ideale des Lebens das Willensleben geradezu maßgebend ein. Das zeigt sich nicht nur darin, daß das Wollen der

einzelnen Menschen fortdauernd ihre Gedankenbildung beeinflußt — es sei denn, man denke nur an die rein wissenschaftlichen Gedanken —, sondern vor allem darin, daß große objektive Willensmächte die Wollungen und Gedanken der Menschen bestimmen. So greift in das Leben der Menschen ein zweites irrationales Element ein. Geistige Energien und wirksame Kräfte führen der Erkenntnis neue Inhalte zu und bewegen zugleich das Wollen. Alle diese Energien widersetzen sich aber der rationalen Auflösung, denn nicht die logische Anordnung, die man etwa nachträglich in sie hineinbringen kann, ist das, was ihnen die eigentümliche Wirkkraft in dem Menschen verleiht. Es ist vielmehr ihre geistige Lebenskraft, die sie den geistig Lebendigen überordnet. Diese geistige Energie ist aber nicht bloß in allen geistig Wollenden wirksam, sondern hat diese auch in einen lebendigen Zusammenhang ihrer sinnlichen Existenz gestellt, der den Naturmechanismus sich als Mittel zu seinen Zwecken unterordnet. Dies geistige Energieprinzip, das den gesamten Weltzusammenhang in seinem Sein und Werden gestaltet, ist aber nichts anderes als der Urwille, der Entfaltung der Geistigkeit will und ihr daher sinnliche Lebendigkeit zur organischen Basis ihrer Existenz verleiht. So steht der Mensch freilich in einer Doppelwelt, die ihn nötigt in eine doppelte Beziehung zu ihr zu treten. Er hat es einerseits zu tun mit der rein rationalen Auffassung der Welt. Andererseits fällt ihm das Erleben der den Weltlauf bestimmenden Energien zu. Für jenes sind ihm die sinnliche Wahrnehmung und das logische Denken als Organe gegeben, für dieses hat er die Fähigkeit der transzendentalen Empfindung oder Perzeption, des Erlebens und des Wollens. Niemand kann sich diesem Doppelten entziehen. Er lernt die Welt kennen als eine Größe, die sich in strenger Gesetzmäßigkeit entwickelt, indem er sie wie etwas Ruhendes und innerlich Notwendiges betrachtet. Aber dieselbe Welt stellt sich ihm auch dar als das Produkt lebendiger Energie, die über alle vorherbestimmenden Gesetze hinaus Leben und Wollen und ungeahnte Zusammenhänge schafft. Man denke bei letzteren etwa an die Schöpfungen des menschlichen Willens oder aber an die unerhörten und jeder Vorherbestimmung spottenden Wechselfälle in der Geschichte oder an das Anfluten und Abebben der großen „Strömungen“ in der Geistesgeschichte. Nun haben wir uns daran gewöhnt,

dies letztere wie etwas noch nicht genügend Erforschtes oder Diszipliniertes anzusehen, das aber allmählich immerhin durch Empirie und Logik bezwungen werden wird. Indessen diese Betrachtungsweise empfiehlt sich in keiner Weise, denn weder hat sie je etwas erklärt noch kann sie den vorliegenden Tatbestand jemals erklären. Man wird sich vielmehr daran gewöhnen müssen, die Welt unter dem angegebenen doppelten Gesichtspunkt zu betrachten.

10. Wir haben hierbei gelegentlich von der Irrationalität des einen dieser beiden Weltbilder geredet. Dieser Begriff bedarf der genaueren Erwägung. Man kann ihn so verstehen, als schlösse der Weltzusammenhang, sofern er als Produkt des Urwillens betrachtet wird, die Logik oder die rationale Betrachtung grundsätzlich aus. Die Frage ist für die Theologie um so wichtiger als neuerdings nicht selten gerade für religiöse Ideen die Irrationalität in Anspruch genommen wird, ohne daß dieser Begriff zuvor geklärt würde. Das Irrationale kann entweder gemeint sein als Bezeichnung eines frei gewollten Planes oder als Bezeichnung der Unregelmäßigkeit und Willkür, d. h. der Vernunftwidrigkeit bei der Durchführung des Planes. Nun würde aber die Willkür bei der Auswahl der Mittel zur Durchführung eines Planes diesen entweder garnicht oder in unvollkommener Weise zur Verwirklichung gelangen lassen. Also kann derartiges in bezug auf ein Wollen, das als schlechthin wirksames anzusehen ist, nicht in Betracht kommen. Somit ist die Irrationalität in dem Sinn zu verstehen, daß der Weltplan des Urwillens seine schlechthin freie Bestimmung ist, die nicht aus irgendwelchen über ihm oder außer ihm liegenden Voraussetzungen rational hergeleitet werden kann, schon deshalb weil es derartige Voraussetzungen nicht gibt und nicht geben kann. In diesem Fall ist also mit der Irrationalität nichts anderes gemeint als die Freiheit des göttlichen Handelns, vermöge welcher dieses nicht durch eine außerhalb Gottes liegende Notwendigkeit bestimmt ist, sondern lediglich von Gottes Willen abhängt. Das betreffende Handeln soll also nicht als widervernünftig bezeichnet werden, sondern als frei. Man könnte es „übervernünftig" nennen, wenn nicht dadurch ein Gegensatz zur Vernunft hereingebracht würde, der nicht zur Sache gehört. Es dürfte sich daher empfehlen, statt von der Irrationalität des göttlichen Handelns positiv von seiner

Kontingenz zu reden, denn das, was dieser scholastische Ausdruck besagt, wird tatsächlich bei dieser Betrachtung gemeint. Daß also der Urwille einen bestimmten Zweck für die zu erschaffende Welt und ihre Entwicklung feststellte, das kann als eine rein kontingente Tatsache bezeichnet werden. Denn es kann weder bewiesen werden, daß Gott eine Welt schaffen noch daß er ihr einen Zweck, der durch Entwicklung zu erreichen ist, setzen mußte. Die Kontingenz kann auch hierüber hinaus auf die Wahl der wesentlichen Mittel zur Verwirklichung dieses Zweckes erstreckt werden. Man kann sich etwa denken, daß der Weltzweck auch erreicht werden könnte, wenn es andere Naturgesetze gäbe als die vorhandenen oder wenn die abschließende Offenbarung Gottes nicht in einer, sondern in mehreren Personen gleichzeitig erfolgt wäre u. dgl. Mit anderen Worten: ein einmal gewählter Zweck kann unter Umständen durch verschiedene Ordnungen von Mitteln erreicht werden. Und zwar wird, je umfassender der betreffende Zweck ist, es desto mehr mögliche Systeme von Mitteln zu seiner Verwirklichung geben. Ist nun aber ein derartiges dem Zwecke entsprechendes System von Mitteln festgestellt, so muß es, wenn anders der Zweck wirklich gewollt ist, als ein fester Zusammenhang des Geschehens gewollt werden. Bei der Betrachtung dieser Mittel wird also freilich in dem Maße als man eine Erkenntnis ihres Zusammenhanges zu dem Zweck erwirbt, auch ein rationales Verständnis der inneren Notwendigkeit des Geschehens möglich und notwendig. Ein Beispiel. Es ist kontingent, daß Gott den Menschen zur Seligkeit und daß er ihn erschuf, ebenso daß er ihm nicht nur den Geist, sondern auch einen Körper gab. Dagegen ist es rational verständlich, weil in dem angegebenen Zusammenhang notwendig, daß der zu geistiger Seligkeit bestimmte Mensch die sinnlichen Triebe den Geist nicht unterjochen lassen darf. Man kann ebenso auf anderen Gebieten diesen Unterschied aufzeigen. Daß ein Volk eine besondere geschichtliche Mission im Zusammenhang der geistigen Gesamtentwicklung ausübt, ist eine kontingente Tatsache, dagegen ist der Zusammenhang dieser geistigen Leistung mit der physischen Artung von Land und Rasse rational verständlich. Wir werden somit sagen können: Die intuitive Erkenntnis der Religion von dem überweltlichen Urwillen und seiner Gestaltung des Weltverlaufes ist an und für sich eine Erkenntnis

des Gegebenen bzw. Aufgegebenen und als solche nicht als logisch notwendig zu erweisen. Somit kann diese Erkenntnis als kontingent oder, wenn man den negativen Ausdruck bevorzugen will, als irrational bezeichnet werden. Hingegen ist der Zusammenhang der einzelnen Glieder des von dem Urwillen gewirkten Geschehens, sofern er dem logischen Schema von Mittel und Zweck untersteht und dieser Zweck als gegeben bekannt ist, dem rationalen Verständnis zugänglich. Die intuitive Erkenntnis Gottes und seines Verhältnisses zu der Welt wird also nie in ein rationales System umgesetzt werden können, aber der Einzelzusammenhang dieses kontingenten Systems ist allerdings in der inneren Notwendigkeit seiner Entwicklung rationaler Erkenntnis zugänglich. Hieraus ergibt sich auch das Ineinandergreifen religiöser und natürlicher Erkenntnis, auf deren Wert und Schranken früher hingewiesen worden ist.

11. Wir haben also erkannt, daß die Religion in allen ihren Formen die Gottheit als etwas Überweltliches ansieht und daß dies darin begründet ist, daß die Gottheit im Unterschied von allem Weltlichen als reine Aktivität zu betrachten ist. Dazu kam das Weitere, daß die religiöse Erkenntnis als Erkenntnis Gottes oder seines die Welt gestaltenden Willens intuitive Erkenntnis ist. Es ergab sich dabei, daß diese Erkenntnis nicht bloß die praktische Weltanschauung der Menschheit in maßgebender Weise bestimmt, sondern daß auch die letzte theoretische Gewißheit der Welterkenntnis diese intuitive Erkenntnis, und zwar gerade die religiöse, voraussetzt. Dieses Resultat bedarf aber noch einer Ergänzung, um allseitig verständlich zu werden. Man muß nämlich daran erinnern, daß gemäß der Anlage des Menschen sein Erkennen sich nur auf Dinge und Vorgänge in Zeit und Raum erstrecken kann. Nun kann aber das Überweltliche unmöglich in Zeit und Raum als den Formen des Weltlichen gedacht werden, also scheint jede Erkenntnis des Überweltlichen ausgeschlossen zu sein. Dieser Einwand nötigt zunächst zur größten Vorsicht erkenntnismäßiger Aussagen über das Überweltliche. Es wäre in der Tat übereilt, wollte man in theoretischer Rede die Tatsachen oder Vorgänge, an denen Menschen das Überweltliche empfinden, so erklären, daß ein Teil an ihnen aus weltlichen, ein anderer aus überweltlichen Ursachen hervorgehe, also das Überweltliche so behandeln, als wäre es ein dem gewöhnlichen Geschehen

koordinierter und somit mit ihm zugleich an Zeit und Raum gebundener Faktor. Vielmehr wird in der theoretischen Darstellung durchaus klargestellt werden müssen, daß der Mensch zwar an etwelchen Erscheinungen Empfindungen und Intuitionen von dem Überweltlichen empfängt, daß aber hiermit nichts Weiteres ihm zu Bewußtsein kommt als die wirksame Existenz des Überweltlichen in dem besonderen Anlaß oder dann auch in dem gesamten Weltzusammenhang, daß er aber keineswegs dadurch in die Lage versetzt ist, in Zeit und Raum anzugeben, wo das Überweltliche aufhört und das Weltliche anfängt oder wie ihre Bestandteile sich zueinander verhalten. Mehr als daß es im Zusammenhang mit der den Menschen umgebenden empirischen Wirklichkeit ihm zu Empfindung und Erlebnis gekommen ist oder kommt, kann also in genauer Rede nicht gesagt werden. Hingegen entzieht sich das empirische Wie dieses Zusammenhanges zwischen weltlichem Ereignis und überweltlicher Wirkung der theoretischen Erkenntnis. Das schließt nicht aus, daß der Verstand immer wieder Versuche anstellen wird den fraglichen Zusammenhang in etwas aufzuhellen. Aber solche Versuche bleiben theologische Hypothesen. Die naive Konstatierung des Zusammenhanges mit Hintansetzung aller Erwägungen über seine Möglichkeit kommt — auch wissenschaftlich betrachtet — dem wirklichen Tatbestand näher als diese freilich nie ganz vermeidlichen Hypothesen. Es besteht eben zwischen Mythus und wissenschaftlicher Theologie eine gewisse Verwandtschaft, wobei es nicht immer die theologische Theorie ist, die besser abschneidet. Bei diesem Verhältnis wird es sich empfehlen, den besonderen Inhalt der religiösen Intuition als intelligibel zu bezeichnen. Das heißt, die Vernunft gewinnt freilich das Bewußtsein von der wirksamen Existenz einer Größe, ohne daß aber der Verstand imstande ist, deren Wirkungen in einem empirisch in Raum und Zeit nachweisbaren Zusammenhang mit den einzelnen Bestandteilen des innerweltlichen Geschehens nachzuweisen. So ist etwa auch die sittliche Freiheit des Menschen solch eine intelligible Realität (vgl. Kant), die dem Bewußtsein völlig sicher ist und am Wollen und Handeln des Menschen erlebt wird, trotzdem aber niemals in dem zeiträumlichen Kausalzusammenhang des innerweltlichen Geschehens untergebracht werden kann. Auch hier spricht das entscheidende und den Menschen mit völliger Gewißheit er-

füllende Wort die transzendentale Empfindung samt der auf ihr beruhenden Intuition. Mit der gleichen unmittelbaren Gewißheit kommt der Mensch aber auch zu dem Bewußtsein der intelligibeln Tatsache, daß der ewige Urwille eine wirksame Realität ist. Es ist also bei Gott wie bei dem Menschen die gleiche freie Geistigkeit des Willens, die zwar dem Menschengeist gewiß wird, ohne daß er aber imstande wäre ihren konkreten Zusammenhang mit den einzelnen sinnlich wahrnehmbaren Dingen und Ereignissen empirisch aufzuzeigen. Dies Zusammentreffen ist aber sicher kein Zufall, sondern ergibt sich aus der Natur der Dinge. Die verstandesmäßige Betrachtung versteht jedes Ding und Ereignis in einem festen gesetzmäßigen Zusammenhang, der nach hinten wie nach vorn ein Gefüge notwendiger Ursachen und Wirkungen mit sich führt. Daher kann sie zwar inne werden des Auftretens freier Faktoren, d. h. geistiger Willen, die sich über diesen empirischen Kausalzusammenhang erheben, aber sie kann das Wirken dieser freien Faktoren nicht im einzelnen ihrem gesetzmäßigen Zusammenhang eingliedern. Täte sie das, so müßte sie entweder die Freiheit anerkennen und dann den gesetzmäßigen Zusammenhang preisgeben oder diesen festhalten und dann die Freiheit ausschalten, was beides unmöglich wäre. Somit aber ist für unser Erkennen Gott als geistiger Wille dem gesetzmäßigen Naturzusammenhang im einzelnen ebenso inkommensurabel als es der freie menschliche Wille ist. Daher ist dieser wie jener auf einem anderen Erkenntniswege zu erfassen als das innerweltliche Geschehen. Dies ist dann die besondere Erkenntnis der Religion.

§ 4. Die Fähigkeit zur Religion.

1. Das, was in der Religion — ähnlich verhält es sich auch mit den übrigen Gebieten der Intuition — zur Erfassung gelangt, ist also die empirisch unerfaßbare und unmeßbare reine Geistigkeit, die sofern wirksam als freies reines Wollen vorgestellt werden muß. Indem der Mensch von ihr einen Eindruck gewinnt, muß er eine entsprechende rein formale Anlage in sich haben, die sowohl als Fähigkeit wie als innere Nötigung zur Erfassung reiner

Geistigkeit zu bestimmen ist. Der Mensch wird der innerweltlichen Objekte dadurch gewiß, daß er die sinnlichen Einzeleindrücke von ihnen als eine zeitliche und räumliche Einheit wahrnimmt und sie sodann durch den Apparat der Verstandeskategorien in einen Bestandteil seines geistigen Lebens verwandelt. Wir haben hier keinen Anlaß auf diesen Vorgang näher einzugehen. Nur das ist für uns von Bedeutung, daß die Gewißheit des gewöhnlichen Erkennens auf der gegenseitigen Übereinstimmung von äußeren Eindrücken und einer ihnen entsprechenden apriorisch wirksamen Anlage des Verstandes beruht. Fehlte es an dieser inneren Nötigung zur Verarbeitung der Eindrücke, so würde nie eine dauernde Gewißheit in bezug auf diese zu erreichen sein. Gibt es aber nun Gewißheit hinsichtlich des Überweltlichen, so muß auch eine ihm korrespondierende apriorische Anlage in dem menschlichen Geist angenommen werden. Man kann meinen, die Frage nach dem sog. *religiösen Apriori* sei überhaupt überflüssig, denn da es sich in der Religion um die Umsetzung von irgendwelchen Eindrücken in Begriffe handelt, so sei das allgemeine Denkapriori für diesen Zweck genügend. Man nehme also etwa die von der Religionspsychologie gebotenen religiösen Eindrücke und ordne sie nach den logischen Kategorien zu Begriffen, so wird die Aufgabe gelöst sein (vgl. Tröltsch). Nun ist es ja fraglos richtig, daß niemand über Intuitionen reflektieren kann, ohne sich der allgemeinen Denkkategorien zu bedienen. Ebensowenig wird jemand eine transzendentale Empfindung sich zu vergegenwärtigen vermögen, ohne daß er sie auf eine bestimmte Zeit und an einen bestimmten Ort verlegt. Aber dies hat für die uns jetzt beschäftigende Frage nichts zu bedeuten. Denn nicht handelt es sich uns um die gedankliche Verarbeitung der Intuitionen und Empfindungen, sondern um die Frage nach der Möglichkeit der Entstehung dieser selbst. Hierüber schaffen aber weder die sich anschließenden theoretischen Reflexionen noch auch die Schilderungen des Tatbestandes in der Religionspsychologie irgendwelche Klarheit. Es war also durchaus berechtigt, wenn Schleiermacher bei Erwägung des psychologischen Ortes der Religion das Gefühl deshalb empfahl, weil dies allein, im Unterschied von Verstand oder Wille, der schlechthinigen Abhängigkeit als des Wesentlichen in der Religion fähig sei. Er hat dadurch für seinen Zweck die aufgeworfene Frage nach dem

religiösen Apriori gelöst, denn nicht auf Gedanken über Religion, sondern auf das religiöse Empfinden selbst zielt diese Lösung ab.

2. Wer aber von anderen Voraussetzungen herkommt als Schleiermacher, wird natürlich auf die Frage auch eine andere Antwort suchen müssen. Wir haben die Empfindung und die Intuition in dem religiösen Akt voneinander unterschieden. Erstere bezeichnete die Erregung des gesamten geistigen Lebens, letztere das Bewußtwerden von der Art dieser Erregung. Letztere führt somit im Verlauf der Entwicklung zu religiösen Gedanken, erstere zu religiösen Gefühlen und Wollungen. Trotzdem gehören aber beide untrennbar zusammen. Denn ohne das Erschaudern unter der Berührung der überweltlichen Macht entstände nicht die instinktive Wahrnehmung ihres Wesens. Und umgekehrt, soll diese Berührung eine geistige sein, so kann sie keinen Moment über bestehen ohne in das Bewußtsein zu treten oder gedanklich zu werden. Bei diesem Tatbestand wird es sich also nicht empfehlen Empfindung und Intuition so voneinander zu scheiden, daß für beide eine besondere apriorische Fähigkeit erfordert wird, denn diese Fähigkeit hat ja nichts zu tun mit dem relativen psychologischen Gegensatz der beiden seelischen Funktionen sondern bezieht sich auf die beiden gemeinsame Tragkraft. Das Apriori in der Religion ist also eine rein formale Uranlage des geschaffenen Geistes oder Ichs, die dies befähigt und nötigt des absoluten Geistes unmittelbar innezuwerden. Dies faßt ein Doppeltes in sich, einmal daß der geschaffene Wille darauf angelegt ist des Urwillens willentlich innezuwerden und sodann, daß hiermit zugleich der Vernunft die Fähigkeit hiervon eine Intuition zu gewinnen gegeben ist. Beides gehört untrennbar zusammen oder das religiöse Apriori ist eine Vernunftanlage, die zugleich im Wollen wie im Denken gegeben ist. Die religiöse Erkenntnis ist allerdings intuitiv begründet, aber darum erschöpft sich die Religion keineswegs in Intuitionen (Bergson), sondern sie ist gemäß dem Doppelcharakter des sie ermöglichenden Aprioris in allen ihren Erscheinungen sowohl Willens- wie Gedankenbewegung. Wie das allgemein logische Denkapriori synthetisch wirksam wird, sofern es die Vielheit der Erscheinungen in der Einheit des denkenden Geistes zusammenfaßt, so wirkt auch das religiöse Apriori synthetisch, sofern es die Wirkung des absoluten Geistes dem Wollen und Denken des geschaffenen Geistes einfügt. Das religiöse

Apriori ist überall dort wirksam, wo direkte Beziehung des geschaffenen Geistes zu dem absoluten Geist eintritt. Es erweist sich somit in allen unmittelbar religiösen Akten, also vor allem in dem Glauben und der Liebe, und bildet dadurch auch eine Voraussetzung für die sich diesen anschließenden verstandsmäßigen Gedanken und Wollungen. Als eine formale Geistesanlage hat das religiöse Apriori keinen eigenen Inhalt. Es bildet daher keineswegs einen Ersatz für die Offenbarung in der Religion, indem es etwa in der Weise der Aufklärung angeborene regelmäßige Vernunftwahrheiten enthielte. Der positive Inhalt des Glaubens wird von der Offenbarung geboten, das Apriori ist nur die innere Fähigkeit hierin des Seins und des Wirkens des überweltlichen Gottes inne zu werden und demgemäß den Inhalt der Offenbarung als göttlichen in die Seele aufzunehmen. Somit ist es die geistige Voraussetzung aller konkreten religiösen Akte, durch welche diese ihre besondere Art und Einheit erlangen. Ebenso ist das religiöse Apriori Voraussetzung der an die ursprüngliche Intuition sich leicht anschließenden Ausmalungen derselben durch die Phantasie. Aber diese müssen von der Intuition streng unterschieden werden, sofern diese als apriorisch rein formal ist, während die Phantasietätigkeit ihre Anschauung reichlich mit sinnlichen Farben und Formen ausstattet, die aber von dem Subjekt produziert werden. Daher darf auch die Vision oder Audition nicht mit der apriorischen Intuition verwechselt werden. Sie kann sehr wohl durch diese Mittel verwirklicht werden, aber sie ist begrifflich keineswegs mit ihnen identisch.

Ein Innewerden Gottes als der absoluten Geistigkeit ist dem Menschengeist also nur möglich vermöge der Anlage auf den absoluten Geist. Dies kann also nicht auf dem Wege der gewöhnlichen doppelt vermittelten Erkenntnis geschehen, indem sinnliche Wahrnehmungen geistig interpretiert werden oder dem äußeren Verlauf des Geschehens geistmäßige Regeln entnommen werden. Wie nämlich in dem erkennenden Menschen die geistigen und sinnlichen Erkenntniskräfte eine Einheit bilden, so gibt es auch in der Welt der Erscheinungen keine reine ungemengte Geistigkeit. Die Empirie lehrt ja auf beiden Gebieten, daß der erkennende Geist wie die von ihm erkannte Geistigkeit nicht anders als in der Wechselwirkung mit der Materialität besteht. Soll nun aber reine Geistigkeit erfaßt werden, so kann dies unmöglich durch die sinn-

liche Wahrnehmung geschehen, sondern dem menschlichen Geist muß die Fähigkeit reine Geistigkeit zu erfassen innewohnen. Oder der Wille des Menschen, der in seiner Freiheit rein geistig ist und daher jeder sinnlich gebundenen Einwirkung Widerstand zu leisten vermag, kann nur bewegt werden und wird bewegt von dem absoluten Prinzip freier Geistigkeit oder dem Urwillen. Nicht anders ist es mit dem Vermögen des Menschen über dem Erleben zufälliger und an sich bedeutungsloser Vorgänge das Urbild des Ganzen innerlich zu schauen. Durch das Gesagte soll natürlich nicht in Abrede gestellt werden, daß solche rein geistige Erregungen oder Schauungen vorbereitet werden durch gewisse äußere Mittel oder Ereignisse, die den empirischen Anlaß zu ihnen geben. Aber nicht diese Ereignisse als solche sind es, die die Empfindung des reinen Geistes erzeugen, sondern sie sind nur Wegbereiter. Und nicht auf der Fähigkeit der denkenden Analyse derartiger Vorgänge beruht die Intuition reiner Geistigkeit, sondern eben in der apriorischen Fähigkeit des Menschengeistes reinen Geistes inne zu werden.

3. Das Apriori, das bei dem Zustandekommen religiöser Empfindungen und Intuitionen als mitwirkend vorausgesetzt wird, ist also die drängende Fähigkeit des geistigen Menschen reinen Geistes unmittelbar inne zu werden. Wie also etwa in jedem empirischen Denkakt nicht nur ein besonderes Objekt sondern auch eine besondere subjektive durch Anlage ermöglichte Tätigkeit vorausgesetzt ist, so ist in jedem religiösen Akt das religiöse Apriori neben dem überweltlichen Objekt mitenthalten. So wenig also die Begriffe an sich in der objektiven Welt sind sondern nur in dem Geist des Menschen existieren, so wenig kommt dem Überweltlichen eine andere Existenz zu als die in der religiösen Willensbewegung und Intuition des menschlichen Geistes. In diesem Sinn handelt es sich also auch hier um ein transzendentales Empfinden und Schauen. So wenig aber der Transzendentalismus das objektive Sein der Welt in Abrede stellt, sowenig wird das objektive Sein der Überwelt durch die ausgesprochenen Gedanken in Zweifel gezogen. Nur das soll gesagt werden, daß sie für den menschlichen Geist in keiner anderen Form wahrnehmbar oder dann existent ist als in der einer besonderen geistigen Wahrnehmung. Dabei darf aber aus früher angeführten Gründen behauptet werden, daß diese Wahrnehmung des absoluten Geistes

oder des Urwillens an Gewißheit von keiner Form der reinen Erkenntnis übertreffen wird, sondern daß sie vielmehr den letzten Gewißheitsgrund für die gesamte menschliche Erkenntnis darbietet, sofern diese erst dann gesichert ist, wenn sie des absoluten Willens als der Voraussetzung alles Wirklichen inne geworden ist (vgl. S. 90).

4. Wir haben in der bisherigen Erörterung auf Grund der religionsgeschichtlichen Tatsachen, die wir nach der religiösen Empirie ergänzt haben, das Wesen der Religion festzustellen versucht. Es wird sich nunmehr die Frage nach dem psychologischen Ort der Religion leicht beantworten lassen. Hierbei darf eines von vornherein als sicher angesehen werden. Die Religion als Bewegung oder Zustand erstreckt sich auf das gesamte Innenleben des Menschen. Wir haben erkannt, daß sie nicht nur eine Erregung des Empfindungslebens ist, sondern daß diese Erregung sich durch- und fortsetzt in Willensakten, in Gedankenbildungen sowie in einer geistigen Zuständlichkeit oder dem Gefühl der Seligkeit. Die subjektive Wirklichkeit der Religion faßt also in sich die seelische Bewegung, die von außen nach innen geht, aber ebenso die andere, die von innen nach außen geht sowie die die eine wie die andere dieser beiden Bewegungen begleitende innere Zuständlichkeit des Lustgefühls. Die Seele wird nämlich einerseits von der Welt der Objekte bewegt, andererseits bewegt sie ihre Umwelt. Ersteres vollzieht sich in Sinneseindrücken, Vorstellungen und Gedanken. Dabei ist zu beachten, daß je mehr diese Bewegung dem geistigen Zentrum des Menschen naht, desto stärker eine aktive Mitwirkung der Seele zur Gestaltung der empfangenen Eindrücke stattfindet. Die ursprüngliche Passivität wird also immer mehr zur selbstgewollten Rezeptivität und in letzterer überwiegt schließlich in dem Denkprozeß dermaßen die Aktivität, daß nur noch die festgehaltenen Eindrücke der Objekte als Einwirkung der Umwelt auf das Subjekt in Betracht kommen. Die entgegengesetzte seelische Bewegung oder der Wille stellt von sich aus Beziehungen zu den Objekten her, einmal sofern er die Vorstellungen von ihnen dem Verstand zur Verarbeitung überweist, dann sofern er gewisse Objekte zu erneuter Einwirkung auf den Verstand heranzieht und endlich indem er die Bewegung der Objekte in der Richtung gewisser Ziele, die er mit Hilfe des Verstandes herausgebildet hat, hervor-

zubringen trachtet. Wenn aber der Wille derart die Objekte entweder anzieht oder ablehnt, so ist das darin begründet, daß die Beziehung zu den einen in dem Innern des Menschen Lust, die zu den anderen Unlust erweckt. Erstere werden angezogen, letztere dagegen abgewiesen. Diese Lust wollen wir mit vielen der neueren Psychologen als Gefühl bezeichnen, sodaß dieser Begriff andere innere Vorgänge umfaßt als die Empfindung. Letztere bezeichnet das Innewerden eines Objektes, das Gefühl dagegen ist Ausdruck für eine Zuständlichkeit des Subjektes selbst, die als lebenfördernd oder lebenhemmend erfahren wird. Demnach wird der Wille als die Lebensbewegung der Seele den lebenfördernden Zustand der Lust bejahen und den lebenhemmenden Zustand der Unlust verneinen. Dabei wird der Wille als geistige Ichfunktion keineswegs darauf aus sein jede beliebige Unlust abzuweisen. Er wird vielmehr die höchste und umfassende Lust, die das Gefühl der Befriedigung über den Gesamtzustand des Lebens ist, wollen und dabei die Unlust, die über der Anstrengung auf dem Wege zu dieser letzten Befriedigung entsteht, als notwendig in den Kauf nehmen oder aber sie sofern Mittel zu jener selbst als Lust fühlen. Dies ergibt sich aus der reinen Geistigkeit des Willens. Sofern nun aber das in diesem Zusammenhang ebenfalls als rein geistig zu denkende Gefühl — es bezeichnet ja nichts anderes als das Selbstbewußtsein in der besonderen Bestimmtheit als Selbstbefriedigung — sich zu dem Willen verhält wie ein zu erstrebender Zustand zu dem Streben nach ihm, besteht zwischen dem Gefühl und dem Willen ein wechselseitiger Zusammenhang. Das Gefühl setzt den Willen in Bewegung und der Wille erhält oder stellt wieder her das Gefühl. Da aber der Wille als geistiger seine Tätigkeit nur mit Hilfe der von seinem Ich gedachten Gedanken ausführen kann, so wird das von dem Gefühl gebotene Ziel samt den zu seiner Erreichung notwendigen Mitteln von dem Ich in Gedanken verwandelt und so dem Willen dargeboten werden, nachdem freilich er selbst oder der Lebensdrang der Seele die Denktätigkeit in Bewegung gesetzt hat.

5. Somit dürfte es einleuchtend sein, daß der innere Zusammenhang der psychischen Funktionen und Zustände bei einer so beschaffenen Größe wie der Religion sicher stellt, daß sämtliche Funktionen der Seele an ihr beteiligt sind. Ist Religion Leben so ist sie auch Gefühl, ist sie Gefühl, so ist sie notwendig auch

Wille, ist sie aber Wille, so ist sie auch notwendig Denken. Keines dieser Glieder kann herausgebrochen werden, ohne den gesamten seelischen Zusammenhang aufzuheben und außerdem mit elementaren Beobachtungen der Religionspsychologie in Konflikt zu geraten. Nehmen wir etwa die Denkoperation heraus, so ist das geistige Wollen unvollziehbar. Lassen wir das Gefühl fort, so ist die Bewegung des Willens nicht erklärbar, denn die ihn erleuchtenden Gedanken sind nicht bloße theoretische Reflexionen, sondern von dem Willen selbst veranlaßte praktische Erwägungen, also können sie nicht die Willensbewegung erzeugt haben. Wollte man endlich auf das Wollen verzichten, so wäre die innere wie äußere Bewegung, in der die Religion sich darstellt, vollends unfaßbar. Zumal der Grundvorgang, d. h. die Unterwerfung unter den göttlichen Willen, schließt mit Notwendigkeit die Willensbeteiligung in sich, wie nicht wieder gezeigt zu werden braucht. Dann dürfte aber erwiesen sein, daß die Versuche der Religion als Sitz eine besondere Seelenkraft zuzuweisen oder doch in einer dieser Kräfte ihre „zentrale" Stellung zu suchen, verfehlt sind oder auf mangelnder Überlegung der psychologischen Empirie beruhen. Was das zuletzt Erwähnte anlangt, wird man natürlich in der Seelenkraft den Zentralsitz der Religion suchen, der man den „Primat" vor den übrigen zuweist. Und so erklären sich in der Tat die verschiedenen Versuche die Religion in der Seele gleichsam zu lokalisieren. Wer also etwa der Überzeugung ist, daß das Denken die maßgebende Funktion in der Seele ist, wird naturgemäß auch für eine so markante Erscheinung des seelischen Lebens wie die Religion die Wurzeln in der Denktätigkeit suchen und gemäß der ihm geläufigen Anordnung der innerseelischen Beziehungen auch die Ausbreitung der Religion in der Seele konstruieren. Da er aber hierbei, wenn ihm die Augen nicht völlig gehalten sind, auch die Beteiligung der übrigen seelischen Funktionen an dem religiösen Vorgang wahrnehmen muß, so würde die ganze Betrachtung nicht etwa erweisen, daß der „Sitz" der Religion in dem Intellekt ist, sondern nur, daß ein Intellektualist alle umfassenderen geistigen Vorgänge, also auch die Religion, von dem Intellekt aus zu verstehen versuchen wird. Dies ist aber selbstverständlich und trägt für den „Sitz" der Religion nichts aus. Somit ist die ganze Fragestellung als unfruchtbar und nichtssagend abzulehnen.

6. Jedoch ist für uns die Frage hiermit noch nicht allseitig erledigt. Wir haben früher erkannt (S. 75 f.), daß die Unterwerfung unseres Willens unter den göttlichen Willen zustande kam durch ein besonderes Innewerden des wirksamen göttlichen Wesens. In diesem transzendentalen Empfinden und dem sich ihm anschließenden intuitiven Erkennen lag der Kern der religiösen Gotteserkenntnis. Nun scheint sich die Sache aber in der eben angestellten Erörterung anders darzustellen, indem wir das gesamte Erkenntnis- und Willensvermögen als Sitz des religiösen Lebens in Anspruch genommen haben. Aber der scheinbare Widerspruch löst sich leicht. Soll nämlich das ganze bewußte Leben des Menschen Träger der Religion werden, so muß der erstmalige Willensakt bewußt wiederholt werden, und soll dies geschehen, so setzt ein derartiges kontinuierliches Willensleben einen Komplex geistiger Erkenntnis voraus. Beides hat wegen des dargelegten Zusammenhanges religiöse Art. Aber diese ist nicht nur in dieser abgeleiteten indirekten Weise von dem Willensleben und der Erkenntnis auszusagen, sondern auch in direkter Weise. Wie nämlich jede Willensrichtung und jede habituelle Erkenntnis sich dadurch in der Seele frisch erhält, daß die Impulse und Empfindungen, die sie einst erzeugt haben, sich wiederholen, so geschieht es auch in dem religiösen Leben. Die Gedanken über Gott bewähren sich in fortlaufender neuer Empirie als Gedanken aus Gott. Die Unterwerfung des Willens unter Gott erweist sich dauernd als unmittelbare Gotteswirkung in dem Erleben der göttlichen Nähe. Schon die mancherlei Zweifel und Ablenkungen, die in der Seele wirksam werden, bedürfen zu ihrer inneren Überwindung dieser erneuten Empfindungen. Und das Zusammensein der religiösen Erkenntnis und Willensrichtung mit einem System anders entstandener und begründeter Gedanken und Lebensziele führt mit Notwendigkeit zu der Wiederkehr der spezifisch religiösen Empfindungen. Sie kehren immer wieder und verhüten es, daß die Religion im Menschen zu einem rationalen oder moralischen „System" erstarrt. Das, was der Christ als das Wirken des „Geistes" dauernd zu erleben bekommt, hat seine Analogie in allen lebendigen Religionen. In diesem Sinn ist es dann verständlich, daß wir das Denk- und Willensleben überhaupt zum Träger der Religion machen, und zwar im direkten Sinn, sofern die religiösen Gedanken und Wollungen fortdauernd neu erzeugt

und bestätigt werden durch die ursprünglichen Empfindungen des nahen und wirksamen Gottes. Und diese gerade sind es, die die Eigenart religiösen Denkens und Wollens bestimmen, nicht aber die rational geordneten Gedanken und Wollungen, die aus ihnen hervorgehen. Wenn also die Religionspsychologie den seelischen Bestand der Religion beobachten will, so tut sie nicht genug, wenn sie die „Gedanken“ über Gott und die moralische Organisation des Lebens als Wirkung dieser erkennen lehrt, sie wird vielmehr alle Aufmerksamkeit auf die Entstehung und Eigenart der unmittelbaren religiösen Empfindungen zu richten haben, eine Aufgabe, die freilich überaus schwierig und sicher nicht auf dem Wege des „Experimentes“ zu lösen ist. Sofern aber diese religiösen Urelemente in einem festen Zusammenhang zu dem religiösen Gedankengefüge stehen, das seinerseits wieder auch bei originellen Geistern sich als abhängig von dem in den Lehren und Institutionen der betreffenden Religion sich zeigenden objektiven Geist derselben erweist, so werden wir hier wiederum auf die letzte Aufgabe der Religionspsychologie hingewiesen (vgl. oben S. 30). Sie besteht darin, daß der Zusammenhang zwischen dem spezifisch religiösen Erlebnis und dem objektiven Gedankensystem der betreffenden Religion klar gestellt wird.

Doch kommt dies für die uns hier beschäftigende Frage nicht weiter in Betracht. Uns genügt es, daß erwiesen ist, daß die lebendige Religion stets zum Träger oder Organ des gesamten geistigen Lebens des Menschen in einem psychologisch motivierten besonderen Zusammenwirken seiner Teile bedarf. Auf einzelne Seiten des religiösen Erkennens werden wir später bei der Erkenntnistheorie zurückkommen. Hier war es uns nur um den Nachweis zu tun, daß der subjektive Bestand der Religion sich nicht beschränkt auf die Momente des transzendentalen Empfindens, sondern die gesamte Denk- und Willenstätigkeit umfaßt. Dabei mag nur noch auf das eine verwiesen werden, daß nämlich religiöse Gedanken und Wollungen um so reiner und kräftiger sind als sie der transzendentalen Empfindung nahe sind. Wir werden also bei der Beteiligung des Intellekts am religiösen Leben zu unterscheiden haben die intuitive Empfindung, die aus ihr direkt hervorgehenden Gedanken und Begriffe und endlich die Verbindung dieser mit dem sonstigen Gedankenschatz des Menschen. Aus dem Empfinden Gottes wird das Denken Gottes und aus

diesem das Denken über Gott. Aber auch letzteres trägt, wenn es nicht etwa in rein wissenschaftlicher Absicht unternommen wird, noch die Art der Religion in sich und kann daher jederzeit zu direkt religiösen Akten führen. Man kann in ähnlicher Weise auch eine Abstufung in dem religiösen Wollen aufzeigen. Zunächst ist es die mit dem Empfinden des Gotteswillens unmittelbar gegebene Unterwerfung unter Gott, dann sind es die einzelnen Wollungen, die sich aus dieser selbstgewollten Unterwerfung direkt ergeben und endlich ist an die Verknüpfung dieser Wollungen und ihrer Ziele mit der sonstigen Willenstätigkeit des Menschen zu denken.

§ 5. Religion und Kultur.

1. Wie die geschichtliche Übersicht, so hat uns nun auch die Erwägung des Wesens der Religion gelehrt, daß die Religion nicht eine isolierte Insel im geistigen Leben der Menschheit ist, sondern daß sie mit diesem in einem mannigfaltigen wechselseitigen Zusammenhang steht. Dies trat uns in der soeben gewonnenen Erkenntnis vom Sitz der Religion wieder vor das Auge. Wäre es richtig, daß die Religion in einen Winkel des seelischen Lebens eingesperrt ist, so würde ihr Zusammenhang mit dem geistigen Gesamtleben des Menschen wie auch der Menschheit beschränkt sein. Wenn aber alle wesentlichen seelischen Funktionen und Zustände Träger der Religion sind, so wird die Kultur der Individuen wie der Gemeinschaften sich, je nachdem ob und wie sie Religion haben, verschieden gestalten müssen. Es wird dann aber auch die Religionslosigkeit oder die verringerte Religiosität als ein Defekt im geistigen Leben zu beurteilen sein. Man kann das auf Grund der Folgen der Religionslosigkeit in dem moralischen und politischen Leben behaupten. Aber diese apologetische Betrachtung geht uns hier nichts an, zumal sie der Tendenziösität nicht ohne Grund verdächtig ist. Dagegen müssen wir hier daran erinnern, daß es eine nötigende geistige Anlage zur Religion in der Menschenseele gibt (oben S. 103 f.). Wie das geistige Leben eines Menschen verkümmert, wenn er etwa die Denktätigkeit so beschränkte, daß

sie nicht dem Maß der Denkfähigkeit entspräche oder wie eine Erschlaffung der Willenskraft unvermeidlich ist, wenn sie nicht in der Richtung auf das oberste geistige Strebeziel entfaltet würde, so wird auch die Einschränkung des Vermögens reiner Geistigkeit, in der das religiöse Apriori bestand, notwendig eine Erlahmung der Geistigkeit überhaupt nach sich ziehen.

Dieser Annahme könnte man entgegenhalten, daß, wenn wirklich es ein derartiges apriorisches Vermögen in der Seele gibt, Irreligiosität psychologisch unmöglich sein müßte. Darauf ist zu sagen, daß erfahrungsgemäß es dem Menschen möglich ist, seine Anlagen durch Nichtgebrauch oder Mißbrauch verkümmern zu lassen. Dann aber, daß es in der Tat bei normalen Menschen keine absolute Religionslosigkeit gibt. Das ist auch dort klar, wo eine besondere Religion mit starkem Affekt bekämpft wird, denn eine solche Bekämpfung setzt in der Seele einen positiven Trieb zur Religion voraus, da nur hieraus die Leidenschaftlichkeit des Gegensatzes begreiflich ist, weil die albernen Gemeinplätze, die als Mittel des Kampfes zu dienen pflegen, keineswegs zur Erklärung des dabei aufgewandten Affektes ausreichen. Aber auch der schwierigere Fall einer völligen Gleichgültigkeit gegen die Religion schließt das Vermögen zur Religion keineswegs aus. Dabei sehe ich davon ab, daß sich die Gleichgültigkeit unter Umständen nur wider eine positive Religionsform richtet, die abgelehnt wird, weil der religiöse Trieb anderwärts Befriedigung findet. Ich denke vielmehr an die innere Unempfänglichkeit gegen die Gottesempfindung. Hier sind es aber fast immer Surrogate der Religion wie sie besonders von der Kunst geboten werden, die eine gewisse Erregung des religiösen Triebes hervorrufen, wenn er auch irregeleitet ist und deshalb nicht zu der ihm möglichen Entfaltung gelangt.

2. Wir tun aber gut von derartigen Irregularitäten abzusehen. Das Problem Religion und Kultur entsteht daraus, daß zwei dem Menschen innerlich notwendige Weltbetrachtungen wie in dem objektiven Geist des Gemeinschaftslebens so auch in dem subjektiven Einzelgeist zur Einheit zusammengefaßt werden sollen, denn der Geist strebt nach Einheit der Erkenntnis. In dem ersten Fall handelt es sich um die in sich geschlossene geistige Wirklichkeit, die der Menschengeist im Lauf seiner Geschichte nach Empirie und Denknotwendigkeit aus den gegebenen Mög-

lichkeiten der Natur herausgebildet hat. In dem anderen Fall ist der Weltbau als Wirkung eines überweltlichen Willens zu verstehen. Dort wird der Beweis mit den Mitteln der empirischen Beobachtung und der Logik geführt, hier ruht er auf dem transzendentalen Empfinden und seinen Intuitionen. Nun lassen sich aber die beiden Auffassungen, die sich dem Geist mit gleicher Gewißheit ergeben, nicht aufeinander zurückführen. Die empirische fordert nämlich ein in sich geschlossenes Weltsystem und schließt damit das Überweltliche aus (vgl. oben S. 91). Die religiöse Auffassung kann zwar die vernunft- oder gesetzmäßige Ordnung der Welt in ihrem vollen Umfange anerkennen, schließt aber auf Grund ihrer zentralen Erfahrung die Geschlossenheit des Weltzusammenhanges aus. Sie wird sich also zunächst zu der weltlichen Erkenntnis wie eine Art Überbau verhalten, der zwar alle einzelnen Stücke jener überwölbt, aber auf seinen eigenen Fundamenten ruht. Dabei ist es anfangs geradezu die Regel, daß die beiden Erkenntnisformen einander steigern. Die religiöse Erkenntnis fördert das Bedürfnis eine gewisse empirische Welterkenntnis zu erwerben, um ihre Kraft auch an dem Einzelnen zu bewähren. Nicht minder dient sie der Stabilierung der autoritativen Ordnungen des Gemeinschaftslebens und kommt dem sittlichen Bestreben einander zu fördern zu Hilfe, indem sie es als göttliches Gebot erfassen lehrt. Umgekehrt stärken die natürlichen Triebe nach Verständnis und Ausbeutung der Naturkräfte sowie die soziale Anlage des Menschen das religiöse Bewußtsein, sofern dies sich auf die neuerschlossenen Lebensverhältnisse erstrecken kann.

Diese naive Einheit von Religion und Kultur zeigt sich als gestaltende Kraft in dem Stadium der geistigen Entwicklung eines Volkes, da es zuerst des Zusammenhanges seiner Glieder und der großen gemeinsamen Lebensaufgaben inne wird. Dann tritt aber allmählich der Gegensatz der beiden Betrachtungsweisen hervor. Das hängt damit zusammen, daß entweder die eine oder die andere oder auch beide ihre ursprüngliche Frische und Biegsamkeit einbüßen. Das geschieht aber erst, wenn die gewonnenen Anschauungen fest formuliert werden. Davon ist unabtrennbar, daß man allmählich für die so gewonnenen Dogmen oder Gesetze nach einer rationalen Begründung sucht. Dabei ergibt sich aber allmählich die Einsicht der qualitativen Differenz der beiden Welt-

anschauungen. Die natürliche Weltauffassung kann in wachsendem Umfang ihre Ordnungen rational begründen. Sie erweist die Notwendigkeit etwa der Staatsgesetze oder des sozialen Füreinanderseins der Menschen aus dem Zweck der menschlichen Gemeinschaft und aus dem Interesse aller an der Erreichung dieses Zweckes. Sie gewinnt dadurch zugleich ein Prinzip des Fortschrittes, das ermöglicht obsolete Traditionen oder unpraktische Ordnungen durch andere zu ersetzen. Demgegenüber zieht sich die Religion entweder auf die heilige Autorität ihrer Ordnungen zurück oder sie versucht auch ihrerseits diese durch den Nachweis ihrer Vernunftnotwendigkeit zu rationalisieren und dadurch aufrecht zu erhalten. Aber beide Wege erweisen sich allmählich als nicht zum Ziel führend. Der letztere liefert den ganzen Bestand der Religion der auflösenden Kritik der natürlichen Auffassung aus und auf dem ersteren löst sich die Religion aus dem wirklichen Zusammenhang des fortschreitenden Lebens heraus, die führenden Geister entfremden sich ihr und die breiten Massen halten nur aus Gewohnheit und einer gewissen abergläubischen Furcht an ihr fest.

3. Man pflegt im Hinblick auf dies Stadium der Entwicklung die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Kultur zu stellen. Dann gelangt man zu der üblichen Beantwortung der Frage, daß die Kultur die Auswirkung des Prinzips eines ständigen freien Fortschrittes der Geister ist, während die Religion eine zum Stillstand verurteilte rein autoritativ begründete Anschauungsform aus den Anfängen des Geisteslebens sei. Sie ist nicht ein antreibendes, sondern ein zurückhaltendes Element in der Geschichte des Geistes. Man kann so ihre Verdienste um die Entfaltung des geistigen Lebens lebhaft anerkennen, wird ihr aber schließlich doch nur die Rolle des Hemmschuhs am Wagen zuweisen, dessen Nutzen für eine sichere Fahrt bei ruhiger Betrachtung zugestanden werden mag. — Jedoch diese Auffassung gibt nach allen Seiten hin zu Bedenken Anlaß. Zunächst ist es durchaus unbegründet, die Blutstockung infolge der Dogmatisierung nur auf seiten der Religion zu suchen. Es handelt sich vielmehr um ein Gesetz des geistigen Lebens, das auf allen Gebieten gilt. Auch die Wissenschaft, Kunst, Politik und die sonstigen Lebensgebiete pflegen von dem versteinernden Einfluß von Regeln, Dogmen, Schulen, Parteien usw. heimgesucht zu werden, dem man sich durch „Beweise“ zu

entziehen versucht und doch nicht zu entziehen vermag. Es ist ja begreiflich, daß eine jeweilige letzte Erkenntnis sich überhaupt als die letzte Erkenntnis fühlt und darüber erstarrt. Es ist auch nicht wunderbar, daß gerade die Erkenntnis von dem Verhältnis der Kultur zur Religion zumeist in diesem Zustand einer erstarrten Voreingenommenheit sich befindet. Stereotype Urteile, wie sie hier die Regel sind, bezeugen nur selten lebendige Erkenntnis. So wenig aber derartige Erstarrungszustände auf dem Gebiet des Kulturlebens dauernd sind, so wenig sind sie es in der Religion. Auch in ihr bricht frisches Leben aus den erstarrenden Formen hervor und erneut sie dem geistigen Bedarf neuer Zeiten entsprechend. Dann hört die Form auf den Inhalt zu zerdrücken, und die Versuche, ihre Risse durch Rationalisierung zu verbergen, werden als überflüssig aufgegeben. Es ist aber auch keineswegs immer so, wie es von seiten der natürlichen Erkenntnis aus dargestellt wird, als wäre unter allen Umständen die Zurückgebliebenheit und Erstarrung auf seiten der Religion zu suchen. Es ist nicht ganz selten, daß absterbende wissenschaftliche oder politische Richtungen lebendiger Religion geistigen Tod vorwerfen, weil sie gerade sich den Dogmen und Zeitanschauungen nicht zu fügen vermag.

4. So ist das Verhältnis zwischen Kultur und Religion sehr viel mannigfaltiger als die landläufigen Formeln ahnen lassen. Weder kann man die Kultur als ständigen Fortschritt noch die Religion als ständigen Stillstand charakterisieren. Vielmehr wechseln bei beiden, wie es im geistigen Leben nun einmal ist, Fortschritt und Stillstand miteinander ab. Es sind auch nicht die starken emporstrebenden geistigen Kulturmächte oder Kulturträger, die den Gegensatz zwischen Religion und Geisteskultur als unüberbrückbar empfinden. Dies Urteil wird viel häufiger in der Geschichte in den matten Perioden einer in bestimmten Anschauungen erstarrten und daher um deren rationalen Beweis besonders bemühten Geistesrichtung mit dogmatischer Selbstverständlichkeit vorgetragen. Großen Zeiten und kraftvollen Geistern liegt die Intuition näher und daher auch ein gewisses Verständnis des religiösen Glaubens. Alles dies widerlegt zwar die gewöhnliche geringschätzige Einschätzung der Religion von seiten der Vertreter der Kultur, aber nicht minder die ebenso unbillige Beurteilung der Kultur durch viele Vertreter der Religion. Beide

Urteile laufen nämlich wenn nicht auf ein Entweder-oder, so doch auf Unterordnung der einen Erscheinung unter die andere hinaus. Hier liegt der große Fehler der Fragstellung, der übrigens bei der Erörterung des naheverwandten Problems Glauben und Wissen oder auch bei der Frage nach Autorität und Freiheit im Staat gerade ebenso gemacht zu werden pflegt. Will man die Frage richtig stellen, so wird man ausgehen müssen von der Tatsache, daß der Mensch die drängende Anlage hat auf dem Wege der empirisch-rationalen Erkenntnis den Weltzusammenhang zu verstehen, daß er aber nicht minder mit der drängenden Anlage zur Erkenntnis des Überweltlichen in seiner Beziehung zur Welt ausgestattet ist. Es kann sich nun nicht darum fragen, ob eine dieser beiden Anlagen zugunsten der anderen auszutilgen sei oder ob die Betätigung der einen der anderen unterzuordnen ist. Man könnte zugunsten von letzterem etwa sagen, daß doch viele Menschen die an sich voneinander unabhängigen wissenschaftlichen, ästhetischen und praktischen Anlagen, die ihnen geworden, einander unterordnen müssen. Aber dies wäre eine unverständige Einrede. Die genannten Anlagen sind nämlich allesamt nur besondere Formen der natürlichen Erkenntnisanlage, sodaß sie ohne wesentliche Lebensfunktionen zu verletzen mehr oder weniger in den Vordergrund des Seelenlebens geschoben werden können, die religiöse Anlage dagegen ist ihrer Art nach von der natürlichen Erkenntnisanlage spezifisch verschieden. Eine Unterordnung ihrer Betätigung unter die andersartigen natürlichen Betätigungen ist daher sachlich ebenso unmöglich wie umgekehrt die Unterordnung dieser unter jene. Diese oder jene Unterordnung würde somit eine geistige Funktion des Menschen unter Bedingungen stellen, die ihre besondere Auswirkung ausschließen. Dies würde aber eine Verkürzung und Beschränkung des Geisteslebens bedeuten. Es wäre also etwas Ähnliches, wie wenn man die sinnlichen Funktionen im Menschen um der geistigen willen oder umgekehrt diese um jener willen stilllegen wollte. Es ist ein unmögliches Unternehmen, das zur Schädigung beider ausschlägt.

5. Demgemäß wird also das Kulturideal zu bestimmen sein. Die Kultur besteht darin, daß der menschliche Geist sich seiner Art gemäß selbst ausbildet und hierdurch die materielle Welt in eine Welt geistiger Wirklichkeit verwandelt. Dies faßt aber sowohl die gesamte Erkenntnis- und Willenstätigkeit in der

empirischen Welt in sich als auch die Gemeinschaft mit dem absoluten Geist samt den durch beide veranlaßten Gedanken und Wollungen. Somit ist Kultur nur dort in vollem Umfang vorhanden, wo das geistige Leben sowohl von der empirischen Welterkenntnis als der intuitiven Gotteserkenntnis geleitet wird. Das besagt natürlich nicht, daß die Religion Kultur ist, wohl aber daß jede gesunde und normale Kultur die Religion in sich faßt, sofern nur so eine volle Herausarbeitung menschlicher Geistigkeit möglich ist. Wir haben schon vorher ausgeschlossen, daß Religion und Kultur in ein Verhältnis der Unterordnung der einen unter die andere treten sollen. Um so mehr Gewicht empfängt nun die Frage, wie denn in einem Individuum oder in der Kulturgemeinschaft die Einheit des von Kultur und Religion geleiteten Geisteslebens erreicht werden kann. Es ist vor allem klar, daß die beiden Erkenntnis- und Lebensformen in ihrer vollen Eigenart belassen werden müssen. Es darf also nicht etwa die Beobachtung des natürlichen und geschichtlichen Lebens nach religiösen Postulaten korrigiert werden, es darf aber ebensowenig die Religion durch natürliche Erkenntnis beschränkt werden. Das im einzelnen nachzuweisen wird nach Seiten der Erkenntnis in der Dogmatik selbst, nach Seiten des sittlichen Lebens in der Ethik versucht werden müssen. Hier muß es an einigen Beobachtungen genügen. Zunächst muß gesagt werden, daß der Weltzusammenhang sowohl als natürlicher wie auch als geschichtlicher in keiner Weise dadurch verändert wird, daß er als Wirkung des absoluten Willens betrachtet wird. Weder die Regularität des natürlichen Geschehens noch die freie Selbstbestimmung der geistigen Welt schließt aus, daß das gesamte Geschehen von dem absoluten Willen gesetzt und bestimmt wird. Zwar kann dies nie von den einzelnen Punkten des Geschehens empirisch erwiesen werden, aber diese widersprechen auch nicht der obigen Annahme. Das gilt sowohl von der nachweisbaren Gesetzmäßigkeit des Geschehens als auch von den wirklichen oder scheinbaren Irregularitäten des geistigen Lebens. Das eine wie das andere widerstrebt nicht dem Glauben an einen allwaltenden Geist, der freie Geistigkeit und gesetzmäßige Materialität will und ohne logischen Widerspruch wollen kann. Aber auch das Beisammensein dieser beiden Sphären stürzt in keinen Widerspruch, sofern ja auch der menschliche Geist seine Freiheit ebenso zu wollen vermag als den gesetz-

mäßigen Verlauf des Weltgeschehens. Daß also der Fromme vermöge seiner besonderen Erfahrung in den unwandelbaren Naturgesetzen das Werk Gottes ebenso bewundert als in der Verkettung der Geschicke freier Menschen, das bringt ihn in keiner Weise in einen Konflikt mit den Resultaten der naturwissenschaftlichen, geschichtlichen oder soziologischen Erkenntnis der Welt. Ebensowenig kann jener Glaube in Kollision geraden mit seiner persönlichen Einordnung in den natürlichen Weltzusammenhang. Ein solcher Konflikt würde erst dann möglich werden, wenn er den einzelnen Verlauf der Dinge a priori aus seiner Glaubenserkenntnis zu konstruieren sich anmaßen würde. Dadurch würde er nämlich eine empirische Erkenntnis des göttlichen Wirkens in Anspruch nehmen, die sich aus dem Gottesbewußtsein nicht herleiten ließe. Er würde also die rationale Methode des Welterkennens auf seine Gotteserkenntnis übertragen und daher diese durch Rationalisierung von ihrem ursprünglichen Boden abdrängen. Wir haben die Konflikte, zu denen das führt, bereits kennen gelernt (S. 113f.). Demgemäß ist es aber auch nicht durchzuführen, wenn man in der Weise des Thomas von Aquino die Gotteserkenntnis als den krönenden Abschluß der rational-empirischen Welterkenntnis hinstellen würde. Die scheinbare Einheit der Weltanschauung müßte bald, wie die Geschichte der mittelalterlichen Theologie zeigt, wegen der Disparatheit der leitenden Prinzipien in zwei Hälften auseinander fallen. Und dies tritt gerade deshalb sicher ein, weil bei einem derartigen Unternehmen die beiden Prinzipien von vornherein einander angenähert sind oder das eine im Sinn des anderen gedeutet wird. Bei diesem Verfahren kann der naive Standpunkt leicht alle innerweltlichen Erscheinungen im einzelnen als direkte Setzungen Gottes deuten. Sobald aber eine genauere Erkenntnis des Weltzusammenhanges erworben wird, muß umgekehrt die Gotteserkenntnis von der Welterkenntnis abhängig gemacht werden. Das hat aber zur Folge, daß auf die besondere Quelle der Gotteserkenntnis Verzicht geleistet wird und die Gottheit daher immer mehr als eine bloße Abstraktion aus dem Weltzusammenhang, etwa als erste Ursache, gefaßt wird. Dadurch gehen aber alle die lebendigen Züge verloren, welche der Religion ihre eigentümliche Kulturkraft verleihen. Die Gottheit, der auf diesem Wege die Suprematie über die Welt gesichert werden soll, würde also zu diesem Zweck ihre Lebendig-

keit vertauschen müssen mit einer abstrakten Idee, die den Abschluß der Welterkenntnis bezeichnen soll. Die Einheit des religiösen und wissenschaftlichen Erkennens, die die Höhe der mittelalterlichen Kultur bezeichnet, ist also in dieser Weise nicht zu gewinnen.

6. Die gesuchte Einheit wird sich überhaupt nicht als eine rein wissenschaftliche objektive Größe nachweisen lassen. Dagegen liegt sie in dem geistigen Leben der Menschheit vor, die in ihrem Erleben andauernd der Realität der beiden in Frage stehenden Größen versichert wird und beide in der Einheit subjektiven Erlebens zusammenfaßt. Wenn aber hierbei die Erkenntnis der Welt zu dem Vernunftpostulat einer ersten Ursache führt, so wird die Religion freilich nicht den ihr eigentümlichen Gottesgedanken dieser ersten Ursache ohne weiteres gleichsetzen dürfen, aber sie wird allerdings dazu berechtigt sein, den Vorwurf der Unvernunft wider die ihr eigentümliche Erkenntnis Gottes rund abzulehnen, denn das Überweltliche, dessen Existenz die Vernunft postuliert, nimmt auch die Religion an, wenn auch aus anderen Gründen als den in der Vernunftbetrachtung vorgesehenen. Was die Vernunft fordert und immer wieder fordern muß, wird von der Religion dem Menschengeist dargeboten als das geistige Prinzip der Ordnung der Welt. Man wird dagegen vielleicht einwenden, daß wir damit wieder auf den als Irrweg abgelehnten Weg zurücklenken. Aber dem ist nicht so. Denn wir behaupten weder, daß die natürliche Erkenntnis den positiven Gedanken der Gottheit aus sich heraussetzt, noch auch daß die religiöse Gotteserkenntnis der Schlüssel ist zum Verständnis des wissenschaftlich zu erkennenden Weltzusammenhanges im einzelnen. Was wir meinen ist nur dies, daß das überweltliche Prinzip, das die Wissenschaft hypothetisch fordert, von der Religion durch andere Mittel des Erkennens in positiver Bestimmtheit erfaßt wird. Daß also ein derartiges Prinzip ist oder doch sein kann, behaupten Wissenschaft wie Religion, sie gehen aber auseinander in der Aussage darüber, wie dies Prinzip erkannt wird und wie es beschaffen ist, indem auf der einen Seite lediglich die Hypothese von einer überweltlichen wie immer beschaffenen Energie aufgestellt wird, während auf der anderen Seite diese Energie als lebendiger Wille erlebt und empfunden wird. Dabei soll auf seiten der Religion mit aller Entschlossenheit darauf verzichtet werden, nach den Methoden der wissenschaftlichen Empirie

in dem einzelnen Geschehen des Weltzusammenhanges die Wirksamkeit dieses geistigen Willens nachzuweisen, denn hierzu sind die genannten Methoden ebenso unfähig wie die intuitiv erworbene religiöse Gotteserkenntnis. Wenn aber die Religion das Sein wie das Sosein der Welt auf diesen Willen zurückführt, so geht sie damit, streng genommen, nicht einmal über den von der wissenschaftlichen Hypothese abgesteckten Bereich hinaus, nur daß sie an die Stelle der hypothetisch gesetzten Energie auf Grund ihrer besonderen Erkenntnis den geistigen Willen als das Urprinzip behauptet.

7. So einfach diese Unterscheidung und so einleuchtend die Verbindung der beiden Weltanschauungen in dem geistigen Leben der Menschheit ist, so wenig kann es jemals auf die Dauer an schweren Konflikten zwischen beiden Anschauungen fehlen. Jede von ihnen wird naturgemäß nach dem Primat streben. Aber nicht dies geistige Ringen ist die Gefahr für Religion wie Kultur, sondern der Dogmatismus und die sich ihm anschließende rationale Begründung, welche das Streben und die Verständigung auf beiden Seiten ausschließen. Im Drang des Strebens finden die beiden Weltanschauungen einander immer wieder wie im Leben der einzelnen Persönlichkeiten so auch der Völker und der Zeiten. Und gerade dort, wo beide sich finden, wird das Leben groß und fruchtbar, und wo das wirkliche Erleben das Dasein leitet, werden die Konflikte im unmittelbaren Erleben überwunden. So lösen sich die Gegensätze auf den Höhen des Lebens, die drunten in der Tiefe unlösbar erscheinen. Wenn Religion und Kultur in Schlaf zu versinken drohen, dann erweckt sie die ihnen einwohnende Gegensätzlichkeit und treibt zu Kämpfen, die nie anders entschieden werden als so, daß beide Kämpfer von ihrem gegenseitigen Recht sich im Strom des Lebens überzeugen. So löst sich das Problem von Religion und Kultur überall dort, wo der Lebenskampf die Geister bis in das Innerste erschüttert. Es türmt sich dagegen riesenhoch auf und legt sich wie ein Albdruck auf die satten und müden Zeitalter, um sie wieder aufzuwecken aus den Träumen des Dogmatismus und Rationalismus zur Anschauung und Erfahrung der Wirklichkeit. Kultur und Religion bilden kein unlösbares Problem weder für die theoretische Betrachtung noch für die Wirklichkeit des Lebens. Erst für erstarrende Kräfte, die das Problem des Daseins bequem nach einer

Methode lösen wollen, wird die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Kultur unlösbar und sie bleibt es, wenn man das unmittelbare Erleben nicht wiederzufinden vermag.

8. Es ist vor allem aber ein Punkt, von dem her die Notwendigkeit des Zusammenwirkens beider Größen erkennbar wird. Es ist die Existenz und die Überwindung des Bösen. Sowohl die Religion als die Kultur kennt das Böse als eine hemmende und zerstörende Macht. Das Böse zeigt sich von den Anfängen geistigen Lebens an in der Menschheit als der Wille sich selbst dadurch Befriedigung zu schaffen, daß man anderen Wesen Schaden antut. Und zwar geschieht das nicht aus Not, sondern mit freiem Willen und einem Gefühl der Lust. Es sind Menschen oder auch andere geistige Wesen, nämlich die Dämonen, die sich in allerhand natürlichen Erscheinungen verbergen können, um anderen Böses anzutun. Das nächstliegende Merkmal des bösen Handelns ist also, daß dem anderen willentlich Böses angetan wird. Daß hierdurch dem Täter ein Vorteil erwächst, ist in der primitiven Anschauung bisweilen nicht klar ausgeprägt, ist aber bei genauerer Analyse doch wohl immer anzunehmen. Auch auf den höchsten Stufen der Entwicklung zeigt sich die scheinbar sinnlose Bosheitstat, die dem anderen Schmerz oder Leid nur zufügt, um ihm zu schaden. Indessen ist doch das egoistische Motiv auch in dieser scheinbar sinnlosen Tat zu merken, sofern eben der Schmerz des anderen Wesens dem Täter Lustbefriedigung gewährt. So wird es aber auch zu erklären sein, wenn ein Dämon etwa durch einen Schlangenbiß den Menschen peinigt oder ihm Krankheiten zuschickt. Das Motiv dabei ist die Lust an dem Leid des anderen. Der Mensch oder der Dämon fügt also einen anderen Wesen Leid zu, weil die Not des anderen ihm Befriedigung bereitet. Somit wird also der Egoismus das eigentliche Motiv der bösen Handlung sein. Dieser Egoismus macht alles zum Mittel der Selbstbefriedigung des Menschen, sei es sofern fremde Not oder Mangel ihn befriedigen, sei es aber auch, daß sie ihn kalt lassen, sodaß er dem anderen Habe oder Lebenskräfte zerstört oder nimmt, weil er dadurch Güter gewinnt. Wir können hier nicht weiter dem Wesen des Bösen nachdenken. Nur darauf kommt es uns an, daß das Böse trotz der ungeheuren Bedeutung, die es in dem Leben hat, für die natürliche wie für die religiöse Betrachtung eine schlechthin unerklärliche Tatsache bleibt, die daher mit Recht als irrational

zu bezeichnen ist. Vom religiösen Standpunkt her muß der böse Übel stiftende Wille als Widerspruch zu dem guten Urwillen empfunden werden. Aber nicht besser steht es bei Anwendung der natürlichen Betrachtungsweise. Man kann bis zu einem gewissen Grade verstehen, daß in dem Weltzusammenhang die stärkeren Kräfte die schwächeren zertrümmern und daß, sofern sie bewußte Wesen sind, diese Überlegenheit ihnen Lust bereitet. Aber diese Betrachtung erklärt die Schwierigkeiten in keiner Weise. Es ist nämlich kein Grund dafür erfindlich, warum der Stärkere seiner Überlegenheit so bewußt wird, daß er sich an den Qualen seines Opfers freut. Schon daß letzteres Qualen erleidet, ist schwer in seiner Notwendigkeit zu erfassen, doch kann man immerhin sagen, daß die Wesen den Kampf um das Leben zu schnell aufgeben würden, wenn der Verlust des Lebens nicht qualvoll wäre. Dagegen ist die Lust am Leid des anderen in keiner Weise als ein förderliches Element in der Weltentwicklung zu verstehen oder aus der natürlichen Anlage der Wesen abzuleiten. Vielmehr greift hier ein irrationales Element in das Leben ein, dessen Wirklichkeit nur von dem Dogmatismus geleugnet, aber weder von ihm noch von der unvoreingenommenen Empirie erklärt werden kann.

Man wird es aus diesen Erwägungen verstehen, daß die Kultur wie die Religion die Bekämpfung des Bösen als ihre Aufgabe ansehen, aber in seiner Beurteilung auseinandergehen. Man kann sagen, daß die Kultur das Böse seines irrationalen Charakters zu entkleiden versucht, während die Religion diesen zum höchsten steigert. Es sind zwei Auffassungen des Bösen, die hierdurch bezeichnet sind. Die eine sieht in dem Bösen sinnliche Unreife, von dem Geist noch nicht beherrschte Natürlichkeit, ein mit dem Noch-nicht der geistigen Durchdringung behaftetes Entwicklungsstadium, also einen Defekt an Geistigkeit im Menschen, eine Negation, ein *μὴ ὄν*. Die andere Auffassung betont dagegen den positiven und geistigen Charakter des Bösen, es ist eine geistige Richtung im Willen des Menschen, die aber die reine Geistigkeit des Menschen hemmt und bricht. Wenn also im ersten Fall das Böse durch Formung oder Vergeistigung der Sinnlichkeit überwunden werden soll, so wird es sich in dem zweiten Fall um den Kampf von Geist wider Geist oder um die Überwindung einer verkehrten Geistesrichtung durch den reinen Geist handeln.

Die erste Auffassung, wie sie etwa bei den Indern oder in der griechischen Kultur vertreten war, ist von letzterer her ein Gemeingut der abendländischen Weltanschauung geworden. Aber sie ist vielfach modifiziert durch die andere Betrachtung, die im Parsismus zu zwei geistigen Urprinzipien geführt hat und dann, wenn auch in sehr modifizierter Gestalt, in der Teufelsidee und der Dämonologie des Judentums und Christentums fortwirkt.

Die natürliche Anschauung will somit das Böse dadurch überwinden, daß der Geist die Sinnlichkeit diszipliniert und sie dadurch seinen Zwecken unterwirft. Die religiöse Auffassung dagegen will den Geist von der bösen eigenwilligen Richtung befreien, indem sie ihn der Gewalt des Urwillens unterstellt. Dabei bedient sie sich aber auch vielfach der asketischen Mittel zur Unterdrückung der Sinnlichkeit, in der sie ein Wirkungsfeld dämonischer Gewalten und daher den Träger der Versuchung zum Bösen annimmt. Es ist klar, daß diese Anschauung den ursprünglichen Ansatz verläßt, sofern sie das sittliche Streben auch auf die Überwindung des Fleisches richtet, daß sie ihm aber darin treu bleibt, daß sie böse Geistgewalten als die das Fleisch erregende Macht des Bösen betrachtet. Letztlich ist der Gegensatz hier also doch als ein Kampf des Geistes wider den Geist zu verstehen. Das ist nicht zu vergessen bei all den bizarren Mythen von den Schlachten, die in der Geisterwelt stattfinden oder von den Kämpfen, in denen Christus seinen Widersacher, den Teufel überwindet. Diese Mythen bringen die große Idee zum Ausdruck, daß das Böse als geistige Macht nur von dem guten Geist überwunden werden kann. Der Bildung und Kultur bleibt diese Anschauung mehr oder minder fremd. Zwar verwendet auch sie zeitweilig den Gedanken einer bösen Geisterwelt, aber ihr ist doch stets das Streben gegenwärtig, die geistigen Kräfte als rein und gut aufzufassen und somit dem Bösen die Art unreifer Sinnlichkeit zuzuweisen. Askese oder dann Aufklärung und Bildung erscheinen daher hier als die wesentlichen Mittel zur Überwindung des Bösen. Indessen wird man doch sagen dürfen, daß hierbei auch die religiöse Anschauung mitwirkt, indem das Böse doch auch als etwas Seiendes, was nicht sein soll, betrachtet wird, statt es nur als eine unreife Vorstufe in der Entwicklung zum Guten anzusehen, wie es von der Konsequenz des Gedankens eigentlich erfordert wird. Ob man des Bösen durch Erziehung oder durch

Kampf Herr werden soll und kann, ist also die Frage. Trotz des gemeinsamen Gegensatzes sind aber die beiden Auffassungen gerade an diesem Punkte von einer durchgreifenden und unausgleichbaren Verschiedenheit. Diese bezieht sich nicht nur auf die Mittel wider das Böse, sondern auch auf das Verständnis des Bösen selbst. Die einen kennen eine geistige Realität des Bösen, die anderen leugnen im Grunde das Böse als solches, sofern es für sie nur ein natürliches Durchgangsstadium zum Guten ist.

9. Dieser Gegensatz der Auffassung bezeichnet aber letztlich die tiefste Differenz zwischen Religion und Kultur. Der Aufbau beider, die letzten Tendenzen und die Dimensionen ihrer Interessen kommen hier zum Ausdruck. Da die Kultur schließlich nur ein in sich geschlossenes innerweltliches Sein kennt, muß sie das auch von ihr anerkannte Böse entweder für etwas schlechthin Unüberwindliches erklären oder sie muß es als einen bloß relativen Gegensatz im Weltgeschehen ansehen, der durch die weltimmanente Entwicklung überwunden oder dem Guten angeglichen wird. Sie kann also eine Überwindung des Bösen nur dadurch erreichen, daß sie es des absoluten Gegensatzes zum Guten entkleidet oder es zu diesem in einen bloß relativen Gegensatz stellt. Aber dieser Relativismus zerstört nicht nur das Böse, sondern auch das Gute oder löst die sittlichen Gegensätze auf in die Einheit einer natürlichen Entwicklung. Hier gibt es keinen Ausweg. Entweder wird der sittliche Gegensatz von Gut und Böse in seiner Ausschließlichkeit anerkannt, dann muß die rationale Weltanschauung das Böse als etwas an sich Seiendes, das dem Guten koordiniert und durchaus unüberwindlich ist, betrachten. Dadurch verzichtet sie aber nicht nur auf eine wirklich rationale Welterklärung, sondern erweist auch die Unfähigkeit der Vernunft das sittliche Leben zu bessern. Oder aber die rationale Weltanschauung behauptet, daß das Böse durch natürliche Erkenntnis überwunden werden kann, dann sieht sie es nicht mehr als wirklich böse an und gerät so in Widerspruch mit der von ihr selbst anerkannten und in der Praxis bewährten Erkenntnis, daß das Böse und das Gute einander schlechthin ausschließen. Sie verfügt also über kein Mittel das Böse zu überwinden, denn in dem ersten Fall bleibt es unüberwindlich, in dem zweiten Fall ist das, was überwunden wird, nicht das Böse. Aber auch der Empirismus geht bei dieser Betrachtung verloren, denn sowohl die Geistigkeit als

die Naturwidrigkeit des Bösen ist empirisch und auch die Überwindung des Bösen kann auf Grund der Erfahrung nicht geleugnet werden. So wird also die natürliche Betrachtung des Problems des Bösen in keiner Weise Herr, geschweige denn, daß sie die Rationalität der Entstehung des Bösen beweisen könnte. Dem entspricht aber weiter die Tatsache, daß mit den Mitteln der natürlichen Aufklärung die Macht des Bösen nicht gebrochen, sondern nur seine Auswirkungen eingedämmt werden können. Diese Mittel sind nämlich bei genauerer Betrachtung wenig geeignet den boshaften Willen in dem Menschen zu überwinden. Sie beschränken sich einmal darauf, daß die geistige Entwicklung des Menschen das Böse abstoßen soll und dann darauf, daß das Böse für das Individuum wie für die Gemeinschaft üble Folgen schaffe. Nach diesen beiden Gesichtspunkten können äußere Gesetze gegeben werden, die zwar die groben Auswüchse des Bösen beschränken, aber weder der eine noch der andere Gesichtspunkt ist imstande, die innere Richtung des Menschen zu verändern, denn das leidenschaftliche Wollen des Bösen ist erfahrungsgemäß stärker als die vernünftigen Erwägungen über dessen eventuelle Ursachen oder Wirkungen. Die Geschichte bestätigt dies vielfach, denn sie zeigt, daß der steigenden Welterkenntnis mit ihrer wachsenden Verstandesaufklärung keineswegs ein auch nur einigermaßen entsprechender sittlicher Fortschritt folgt. Diese Tatsache, die zu den tragischsten Beobachtungen in der Geschichte gehört, pflegt mit einem wahren Wortschwall von Phrasen bedeckt zu werden, um den Glauben an die moralischen Kräfte der Verstandesaufklärung zu erhalten. Aber alle derartige Beteuerungen vermögen die Tatsache nicht zu erschüttern, daß die innerliche und tatkräftige Moral so gut wie nie ein Kind der natürlichen Weltbetrachtung ist. Ist eine derartige Moral nicht unmittelbar unter dem Einfluß der Religion entstanden, so arbeitet sie doch wenigstens mit Idealen und Motiven, die ursprünglich religiöser Herkunft sind. Die Moral ist aber die Voraussetzung jeder umfassenden Kultur, denn ohne den Willen zum Guten artet die Kultur aus in bloße Technik oder äußere Zivilisation.

Auch die Religion vermag den Ursprung des Bösen nicht zu erklären vermöge der ihr eigentümlichen Erkenntnismittel. Sie kann aus den Gedanken, die sie aus der Gotteserkenntnis bildet, gewisse Hypothesen über den Sinn des Bösen in dem Welt-

zusammenhang bilden, ohne aber zu gesicherter Erkenntnis zu gelangen. Aber die Religion kennt Mittel zu der Überwindung des Bösen und diese Mittel sind derartig, daß sie sowohl ein gewisses Handeln ermöglichen als auch der vernünftigen Erwägung sich als geeignet empfehlen. Das Böse als boshafter Wille kann nur überwunden werden durch den guten Willen. Aber die Möglichkeit der Entstehung dieses ist in dem natürlichen Weltzusammenhang nicht zu erreichen. Nun ist aber gerade das die Eigentümlichkeit der Religion, daß der menschliche Wille als ein Organ des Urwillens von diesem so bestimmt wird, daß er selbst das Gute will (vgl. S. 76). Indem der Wille aber diese neue Grundrichtung einschlägt, wird das gesamte Handeln des Menschen zwar, um zweckmäßiges Handeln zu bleiben, seinen rationalen Charakter in der Erwägung von Mitteln und Zwecken behalten, trotzdem aber die Grundrichtung auf das Gute einschlagen. Die Kulturkräfte werden somit nicht gehemmt oder eingeschränkt, wohl aber neuorientiert werden. Es verhält sich hiermit aber auch nicht so, als wenn die Selbständigkeit der menschlichen Betätigung durch das Einwirken eines übernatürlichen Prinzips depotenziert würde oder als wenn der Mensch nur als Träger eines fremden Willens tätig und somit das Gute nie zu seiner Eigenart würde. Vielmehr ist das Wollen des Guten das eigene Wollen des Menschen, denn das, was dieses Wollen in eine neue Richtung treibt, ist nicht etwa eine physische Gewalt, sondern es ist der Wille, der als reine Aktualität der wirksame Urgrund aller gebundenen Aktualität ist und der als reine Geistigkeit alle individuell gebundene Geistigkeit zur Vollendung ihres Wesens bestimmt. Wie es aber das Wesen dieses überweltlichen, weil rein aktiven und rein geistigen, Willens ist alle aus ihm stammende und in ihm seiende Geistigkeit und Willentlichkeit zu seiner Richtung zu bestimmen, so ist es auch das Wesen jedes kreatürlichen Willens sich der egoistischen Konzentrierung auf sich selbst durch das Prinzip alles geistigen Wollens entnehmen zu lassen. Es ist eben ein Urzusammenhang vorhanden, der den allwirksamen Geistwillen mit den sein Wesen in freier Geistigkeit widerspiegelnden Einzelwillen vereint. Dieser Zusammenhang ermöglicht es den Einzelwillen sowohl sich eigenwillig auf sich selbst zu konzentrieren und dadurch soviel an ihnen ist der Richtung des absoluten Willens zu widerstreben als auch aus diesem eigenwilligen Wider-

stand dem Trieb des absoluten Willens willentlich zu folgen und in den von ihm gewirkten Zusammenhang zurückzukehren. Aus dieser Erwägung versteht sich aber, daß die in der Religion erlebte Wirklichkeit der Wandlung der Willensrichtung innerhalb der gegebenen Verhältnisse denkbar oder möglich ist. Hierdurch wird die bezeichnete Wirklichkeit ebenso gegen den Verdacht bloßer Autosuggestion geschützt als ihre Durchsetzung in dem empirischen Leben als vernunftgemäß erkannt. In der Religion löst sich also das für die rationale Auffassung unlösbare Problem, wie der böse Wille guter Wille werden kann. Wie die Religion bösen Willen in guten zu verwandeln vermag, so vermag sie auch die Möglichkeit dieser Wandlung aufzuzeigen. Durch ersteres erweist sich die Religion als die Grundlage und den Kern aller Geisteskultur, durch letzteres beantwortet sie die Frage nach der Möglichkeit einer Kultur, die mehr ist als innere Gewöhnung und äußere Abrichtung.

Hierzu mag ergänzend bemerkt werden, daß der erkannte Zusammenhang nicht dazu ausreicht, die Notwendigkeit der Isolierung der Einzelwillen zum Bösen oder auch ihre Befreiung zum Guten durch den Urwillen zu erweisen. In beiden Fällen handelt es sich nämlich um das Element geistigen Wollens, zu dessen Art die Freiheit gehört. Dann läßt sich aber in bezug auf das Wollen nur von einer äußeren logischen, nicht aber von einer von innen her wirkenden Notwendigkeit reden. Wir können also sagen, daß vernünftiger Wille, wenn er eine umfassende Richtung wählt, seine Einzelbetätigungen dieser Richtung entsprechend gestalten muß, wir können aber nicht sagen, daß der Wille an sich oder auch unter bestimmten Umständen das Gute oder das Böse wollen oder nicht wollen wird oder muß. Demnach wird man allerdings urteilen dürfen, daß wenn der Urwille will, es geschehen muß, auch in den einzelnen Willen. Ob er aber will und in welchem Umfang er will, darüber läßt sich schlechterdings kein sicheres Urteil gewinnen. Wie er die Einzelwillen an sich stets in seiner Richtung hätte halten können, so konnte er ihre Freiheit sich auch dahin auswirken lassen, daß sie aus dieser Richtung traten. Wie er dann Einzelwillen so wollen kann, daß sie wieder wollen wie er will, so kann er auch ihr Gegenwollen in seiner Richtung belassen. Sofern also hier ein kontingentes Element, nämlich der Wille, wirksam ist, läßt sich weder sagen, daß der Abfall von

dem absoluten Willen notwendig war noch auch behaupten, daß die schließliche Unterwerfung aller Willen durch ihn als eine Notwendigkeit im strengen Sinn — wahrscheinlich ist sie — bezeichnet werden kann.

10. Unsere Erörterung hat uns zu schwierigen metaphysischen Problemen fortgetrieben, deren volles Verständnis erst in der Dogmatik selbst erworben werden kann. Hier bedrückt uns aber eine andere Frage, nämlich ob wir wie jetzt eben bei der Erwägung des Verhältnisses von Religion und Kultur so nicht auch schon in den früheren Paragraphen darüber hinausgegangen sind, was wirklich als Wesen der Religion angesehen werden kann, bzw. ob wir nicht vielfach Anleihen bei der christlichen Gedankenwelt gemacht haben. Dieses Bedenken dürfte nicht triftig sein. Bei unseren religionsphilosophischen Reflexionen kann es sich natürlich nicht darum handeln mit historischer Treue ein Durchschnittsbild aus den geschichtlichen Religionen zu geben. Wir wollen nur aus den verschiedenen Religionen das gemeinsame Erleben samt den aus diesem erwachsenden Grundideen in ihrem inneren Zusammenhang verstehen. Wir bedienen uns dabei natürlich unseres eigenen Begriffsapparates, aber auch wenn gewisse christliche Wendungen auf unsere Gedanken von Einfluß sein sollten, wäre das nicht zu beanstanden, sofern auch sie religiöser Herkunft sind und natürlich nur solche hier herbeigezogen werden können, die zu den Anschauungen der übrigen Religionen nicht in Widerspruch stehen. Doch, um konkreter zu werden, wird man kaum erweisen können, daß es eine Religion gegeben hat, die nicht das von uns festgestellte Verhältnis zu der Kultur innegehabt hat. Bei den Gesetzes- und Mysterienreligionen ist das ebenso einleuchtend wie bei den Erlösungsreligionen. Aber auch in den primitiven Religionen ist die Einwirkung auf die Kultur unverkennbar. Und auch das scheint unanfechtbar zu sein und sich gerade bei den primitiven Religionen zu bestätigen, daß die überweltliche Macht die Art des Urwillens hat, wie dann dieser selbe Grundzug auf allen Stufen der Entwicklung das Wesen der Gottheit kennen lehrt. Nicht minder begegnet uns, wenn auch nicht in begrifflicher Kombination, die doppelte Anschauung, daß die Gottheit dem Menschen die guten Antriebe und Kräfte gewährt und der Mensch doch selbst das Gute will und wählt. Ich glaube, daß diese Auffassung im Obigen nur eine unserer Anschauung ent-

sprechende Formulierung erhalten hat, ohne im übrigen sachlich verändert worden zu sein. Aber auch der Gegensatz von Religion und Kultur, dessen wir gedacht haben, tritt geschichtlich stets hervor, wenn die Kultur erst eine gewisse Höhe erreicht hat. Wollte man uns aber derartige Erwägungen, wie die über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit zum guten Willen zu kommen, als abstrakte Geschichtsphilosophie streichen, so vergäße man dabei die Tatsache, daß die Skepsis an der Möglichkeit des Guten in dieser Welt sich bekanntlich wie Meltau auch auf üppig blühende Kulturen legt und daß die Geschichte eigentlich kein Mittel dagegen kennt außer der religiösen Erregung. Natürlich lagert diese Skepsis nicht über den Anfängen der Kultur, aber sie ist bereit einzusetzen, sobald erst ein gewisser Höhepunkt erreicht ist. Hätten wir also die fraglichen Gedanken nicht herausgearbeitet, so hätten wir eine Unterschlagung an dem geschichtlichen Bestand begangen.

§ 6. Das Wesen des Christentums.

1. Die Aufgabe das Wesen des Christentums festzustellen ergibt sich aus der der apologetischen Fragstellung, die wir S. 11 formuliert haben. Diese Aufgabe ist mit einer ähnlichen Schwierigkeit behaftet wie die Eruierung des Wesens der sonstigen Religionen. Auch das Christentum stellt sich nämlich in einer Anzahl historisch besonderter Formen dar, denen vielfach noch die Merkmale der der Erlösungsreligion vorangehenden Stufen anhaften. Trotzdem wird es möglich sein die gemeinsamen Hauptmerkmale zu einer einheitlichen Bestimmung des Wesens der christlichen Religion zusammenzufassen, denn die großen Kirchen der Christenheit stehen sich als ganze so gegenüber, daß sie alle christlich sind, mögen sie auch immerhin einander unchristliche Züge vorhalten. Hierdurch werden wir später veranlaßt werden nach einem Maßstab zur Beurteilung dieser Gegensätze zu suchen. Die Aufgabe, die wir uns jetzt stellen, ist wiederum eine religionsphilosophische auf geschichtlicher Grundlage. Zur Lösung dieser Aufgabe wären an sich drei Wege gangbar. Man könnte sich auf die Konfession beschränken, die man selbst als die wahre

anerkennt. Allein hierdurch würde die geschichtliche Basis ungebührlich beschränkt und der ganzen Untersuchung von vornherein der Stempel konfessioneller Voreingenommenheit aufgedrückt. Dann könnte man daran denken sich auf die Urform des Christentums zu beschränken, da sie von allen Kirchen als normativ anerkannt wird. Indessen würden uns dadurch Tendenzen und Beziehungen, die sich erst im Lauf der Entwicklung des Christentums klar herausgestellt haben, verschlossen bleiben oder nur behauptungsweise herangezogen werden können. Vor allem aber würde der erwartete Vorteil ausbleiben, weil eben wegen der normativen Geltung des Urchristentums die Konfessionen in seiner Deutung auseinandergehen. Somit bleibt uns nur der dritte Weg übrig. Wir müssen den Weg über die breite Fläche des geschichtlichen Christentums nehmen und die gemeinsamen Merkmale der verschiedenen Auffassungen des Christentums sammeln und einstweilen die voneinander abweichenden Sonderanschauungen zurückstellen. So darf man hoffen zu Ideen zu gelangen, die die gemeinsamen Grundverhältnisse in dem christlichen Gedankengefüge zum Ausdruck bringen. Jedes andersartige Verfahren würde zu Weiterungen führen, denen in der Dogmatik und Symbolik nicht ausgewichen werden kann, die aber in unseren Zusammenhang nur störend wirken würden.

2. Wir dürfen zweierlei voraussetzen. Zunächst ist das Christentum lebendige Religion und zwar Erlösungsreligion. Unter diesem Gesichtspunkt und nicht etwa als ein religionsphilosophisches System ist es hier darzustellen. Sodann ist diese Religion mit starker Betonung eine geschichtliche Religion. Aber der Stifter dieser Religion kommt in ihr nicht nur, wie etwa in dem Konfuzianismus, Mosaismus oder Mohammedanismus, als ihr maßgebender Prophet in Betracht, sondern gehört selbst in die Religion hinein, er ist nicht nur ihr erstes bekennendes Subjekt, sondern auch ihr bleibendes Objekt. Man kann als Parallele Zoroaster oder Buddha heranziehen, aber die Stellung Christi im Christentum ist doch eine andere, sofern er nicht nur Offenbarer Gottes und insofern göttlich ist, sondern die geschichtliche Erscheinung des Erlösergottes ist, der sich mit ihm zu wesenhafter Einheit verbunden hat. In dieser ganz eigenartigen Stellung Christi ist es begründet, daß die von ihm eingeführte Religion einerseits an die hebräische Religion anknüpft und sich als die

Vollendung dieser nationalen Religion darstellt. Andererseits aber ist die göttliche Art Christi der Anlaß geworden seine Herrschaft über die ganze Welt zu behaupten und demgemäß das Christentum als Weltreligion im weitesten Sinn zu fassen. Christus selbst ist somit der Erlöser. Das gilt in dem vollen Sinn, daß er selbst die Menschen erlöst und ihnen nicht nur die Lehre von der Erlösung sagt. Er weist auf sich hin als auf den Quell der Erlösung, während die sonstigen Religionsstifter über sich hinaus auf die erlösende Gottheit weisen.

Diese Anschauung von Christus übt einen höchst eigentümlichen Einfluß auf den Gottesbegriff aus. Zunächst kann von dem christlichen Gottesgedanken gesagt werden, daß er in der Weise der semitischen Religionen auf das kräftigste den allmächtigen Herrschwillen in dem Gottesbegriff hervorhebt. Auch hier kann die ursprüngliche Gottesempfindung durch den Begriff des Urwillens bezeichnet werden, der schöpferisches wie regierendes Prinzip in dem Weltall, zugleich aber über die Welt und ihr Wesen schlechthin erhaben ist. Indem das Wesen der Gottheit aber lebhaft als sittlich empfunden wird, wird die Persönlichkeit Gottes energisch betont. Dazu tritt dann von Anfang an die Näherbestimmung des allwaltenden Urwillens als Liebe und Güte. Damit ist der geistige und sittliche Begriff der Gottheit zur höchsten denkbaren Höhe gesteigert. Der allbewegende heilige Gotteswille ist zugleich gut und gütig, denn er hilft den Menschen dadurch, daß er sie erlöst oder in ihnen den guten Willen schafft. Die metaphysische Erhabenheit und Gewalt über die Welt verbindet sich mit der reinen Güte oder Liebe. Der Herrscher ist zugleich der Vater. Der den Gehorsam fordert, wirkt ihn auch im Menschen. Der Gesetzesgott wird zum Erlösergott. Seine geistige Herrschaft über die Menschen ist zugleich die Erlösung vom Bösen und nicht nur von den Übeln des Daseins. Für alle diese Gedanken sind Ansätze vorhanden in den sonstigen Religionen der Menschheit, was sich aus der gemeinsamen religiösen Anlage versteht. Aber nirgends sonst sind diese Gedanken zu so unmittelbarer Einheit verschmolzen und nirgends sonst bestehen sie in einer so reinen Geistigkeit und Sittlichkeit. Wenn auch Motive der hebräischen Gesetzesreligion mit in den Gottesgedanken hereingezogen werden (Vergeltung, Gericht), so sind sie doch durchweg dem Grundzuge der erbarmenden Liebe angeglichen und

dienen wesentlich dazu die Heiligkeit sowie den moralischen Charakter der Gottheit wie der Religion zu wahren. Aber die Einheit dieses Gedankengefüges entstammt nicht etwa spekulativer Kunst, sondern sie wird nur möglich durch eine unmittelbare starke und zugleich helle Empfindung von der Gottheit und ihrem Walten. Dies ist der Grund und das Recht der christlichen Überzeugung aller Zeiten, daß nicht die Weisheit und Spekulation der Menschen den Gott des Christentums entdeckt hat, sondern daß Gott selbst sich den Menschen so offenbart hat. Man hatte das Bewußtsein durch Geist und im Geist zu der Erkenntnis Gottes geführt zu werden, das heißt durch seine geistig wirksame Offenbarung allein ihn erfassen und erkennen zu können. Man kann natürlich versuchen für die einzelnen Züge in diesem Gottesgedanken Vorbilder und Analogien an den sonstigen Religionen der Menschheit aufzufinden, und sie fehlen in der Tat auf keiner Stufe der religiösen Entwicklung. Aber es wäre verkehrt derartige Beobachtungen zur Abminderung der Einzigartigkeit des christlichen Gottesgedanken anzuwenden. Im Gegenteil sein Wert steigt, wenn man versteht, wie mannigfach er in dem Sehnen und Streben der gesamten Religionsgeschichte vorgebildet und angebahnt worden ist. Und dieser Eindruck wird dadurch nur verstärkt, daß nirgends sonst der Gottesgedanke in der gleichen Weise rein geistige Einheit mit sittlicher Reinheit in sich zusammenfaßt. Und wiederum ist er nirgends in dem Grade Ausdruck unmittelbarer sittlicher Willenserregung und religiöser Intuition oder — von der anderen Seite aus angesehen — Produkt einer Selbsterschließung des absoluten Geistes in dem Menschengeist. Man muß den neutestamentlichen Pneumatismus mit seinen wunderbaren Wirkungen in Willen und Erkenntnis der Menschen genau erwägen, um das besondere christliche Bewußtsein von der göttlichen Offenbarung zu verstehen.

3. Nun haftet aber dieser Gottesanschauung ein Zug von höchster Eigentümlichkeit seit dem Anfang des Christentums an. Es ist die trinitarische Idee. Man darf hierbei natürlich nicht an die spekulativen Ausprägungen denken, die diese Idee späterhin mit Hilfe der Philosophie empfangen hat, sondern man muß sich orientieren an der religiösen Intuition, die diesen Ausprägungen zugrunde lag und auch aus ihnen trotz aller technischen Verbildungen immer wieder in dem Leben der Christen-

heit emporgetaucht ist. Nicht ein Stück theologischer Konsequenzmacherei, sondern ein Urgut christlicher Religion haben wir in dieser Idee zu erblicken. Es ist natürlich nicht angängig, schon an diesem Ort Entstehung und Sinn dieses religiösen Gedankens zu entwickeln, aber immerhin müssen einige Gesichtspunkte zu vorläufiger Orientierung hervorgehoben werden.

Wenn der Ursprung des trinitarischen Gedankens darin läge, daß der Mensch Jesus als Heros und Halbgott angebetet worden sei, würde durch die Trinität ein fremdartiges Element in den reinen Gottesgedanken eingefügt sein. Nun ist aber der in Jesus wirksame Geist das eigentliche Subjekt, das seinen Platz in dem einheitlichen göttlichen Wesen hat. Er ist der Herr, der der Geist ist (2. Kor. 3, 17). Als solcher regiert er die christliche Kirche, indem er sie mit seiner geistigen Energie durchströmt im Verfolg der Wirkungen, die er durch den geschichtlichen Menschen Jesus ausgeübt hat. Beides hängt innerlich dadurch zusammen, daß der Geist, der die irdische Offenbarung Jesu bewirkt hat, fortgesetzt in den geschichtlichen Auswirkungen dieser Offenbarung sich als erlösender Gotteswille als wirksam erweist. So schafft und regiert er die Gemeinde der Gläubigen. Aber zugleich sind die Glieder dieser Gemeinde untereinander wirksam, um sich gegenseitig zu Christus und durch ihn zu Gott zu führen. Und auch diese fortlaufende Tätigkeit der einzelnen Christen aufeinander erweist sich als Trägerin des göttlichen Willens zum Heil an den einzelnen Seelen. Wie der erlösende Gotteswille sich durch den Menschen Jesus als wirksam zur Herstellung der Kirche erweist, so führt der heiligende Gotteswille durch die menschliche Vermittlung der einzelnen Christen der Kirche die Glieder zu und erhält sie in ihr. Dies ist das Wirken des heiligen Geistes. Und dazu kommt dann Gott als der Vater, der als der allwaltende Geist den gesamten Weltzusammenhang schafft, erhält und regiert. Es ist also eine dreifache Offenbarung des einen Gottes vorhanden oder ein dreifaches Wollen Gottes tritt in Wirksamkeit je nachdem, ob man als Objekt und Produkt die Welt, die Kirche oder die einzelnen Menschen denkt. Indem aber die göttliche Tätigkeit sich auf die bezeichneten Objekte in besonderer Weise richtet, werden diese zugleich zu den Organen, durch welche sich das göttliche Wirken in der empirischen Welt realisiert. Das göttliche Wirken bezweckt aber das Sein

und Werden des gesamten Weltzusammenhanges, die Entstehung und Entwicklung einer Menschheit Gottes und die Erweckung besonderer Menschen zu Gliedern dieser Gemeinschaft. Das erste geschieht durch den natürlichen Zusammenhang des Geschehens in der Welt, das zweite durch das geschichtliche Leben der Kirche als des Leibes, dessen Haupt Christus ist, das dritte durch die wechselseitige Gemeinschaft der einzelnen Christen untereinander. In jeder dieser Wirkungen offenbart sich aber Gott in besonderer Weise. Sie ergeben somit ein besonderes Erleben des göttlichen Wesens und dies stellt sich der religiösen Intuition in einem dreifachen persönlichen Gottesbilde der einen Gottheit dar. Dies ist der religiöse Sinn der Trinitätslehre. Die begrifflichen Schwierigkeiten, die sich dabei ergeben, sind in anderem Zusammenhang zu untersuchen. Hier ist es genug daran, daß ein wirkliches Verständnis des religiösen Sinnes der Trinitätslehre jedes Bedenken darüber, daß sie etwa die Einheit Gottes aufhebe, ausschließt. Selbst der wenig sachentsprechende Apparat, durch den die alten Theologen die religiöse Tatsache haben zum Ausdruck bringen wollen, hat doch nur ganz selten dem religiösen Bewußtsein Anlaß zu tritheistischen Auffassungen gegeben. Noch heute vereinigt das durch theologische Reflexionen unbeschwerte religiöse Gemüt ohne in Schwierigkeiten zu geraten das Bewußtsein der göttlichen Einheit mit der intuitiven Erkenntnis einer dreifachen persönlichen Selbstdarstellung Gottes in seiner wirksamen Offenbarung. Daß alles in der Welt — in ihr ist nur Natur, geschichtliches Leben und persönliches Sein — in seinem Einwirken auf den Menschen zum Mittler besonderer göttlicher Offenbarung oder Wirkung werden kann, oder daß alle möglichen Beziehungen des Menschen zu seiner Umgebung ihm Gott nahebringen können, das ist der praktische Erfolg dieser eigentümlichen Idee der christlichen Religion.

4. Die durchgreifende Erkenntnis von dem göttlichen Willen als Liebe wird erst ganz verstanden, wenn man überlegt, auf wen sich diese Liebe richtet und was sie bezweckt. Es wird dabei klar, daß sie keine Beziehung zu den biologischen Trieben in der Natur hat. Gott liebt den Menschen, der Mensch ist aber böse oder ungehorsam gegen Gott und deshalb mit Schuld beladen. Nicht zu den Gerechten kommt Jesus, sondern zu den Sündern, Mühselige und Beladene ruft er zu sich. Paulus entwickelt als eine Grundthese den Gedanken, daß alle Menschen gleicherweise

Sünder sind von dem ersten Menschen her. Aber nicht sinnliche Schwäche ist die Sünde in ihrem Wesen, sondern der geistige Trieb des Widerstrebens des Menschenwillens wider den Gotteswillen. Die Sünde ist das Verderben des Menschen. Seine Vergangenheit ist mit Schuld bedeckt, seine Gegenwart wird ruiniert durch den unreinen Willen, der den Menschen preisgibt dem ungeistigen sinnlichen Wesen, und seine Zukunft unterliegt dem Gericht, sodaß er hoffnungslos in sie blickt. Das ist der Mensch und sein Geschick. Psychologische Theorien und moralische Absichten haben dies Bild in der Christenheit zeitweilig mit etwas hellerem Licht beleuchtet. Aber im ganzen darf mit Bestimmtheit gesagt werden, daß die Christenheit niemals die naturalisierende philosophische Deutung des Bösen (oben S. 124 f.) befolgt hat, sondern daß sie das Böse immer im Sinn des religiösen Dualismus gefaßt hat. Das hat nun aber nie zu dem metaphysischen Dualismus des Parsismus geführt. Teufel und Dämonen werden anerkannt, das Weltdrama wohl auch als Kampf zwischen dem Guten und dem Bösen angesehen. Aber der eigentliche Kern der religiösen Anschauung wird von diesen Gedanken weniger als man erwarten würde berührt. Der Dualismus ist weder physisch noch metaphysisch, sondern er ist religiös und ethisch. Mag immerhin der Teufel die Menschen verführen, die Hauptsache ist, daß sie selbst willentlich das Böse wollen und dadurch schuldverhaftet sind. Man kann nicht sagen, daß das wissenschaftliche Problem des Bösen durch diese Betrachtungsweise gelöst ist, aber man darf behaupten, daß alle einzelnen Empfindungen und Regungen, die sonst die Religionen in bezug auf das Böse kommen, hier konsequent zur Einheit zusammengefaßt sind und daß das, was in den übrigen Religionen als Ahnung in mannigfachen Ansätzen auftritt, hier zu Ende gedacht worden ist. Das gilt in der Richtung, daß das Böse allseitig als der ausschließende Gegensatz zu dem Guten gedacht wird. Es bewährt sich aber auch daran, daß es nicht aus der natürlichen Anlage des Menschen oder aus dem Verhängnis erklärt wird, sondern durchaus in seiner Geistigkeit oder als böser Wille verstanden wird. Damit ist aber eine Erkenntnis von höchster Bedeutung gewonnen. Es gibt grundsätzlich dem Bösen gegenüber kein Nachgeben, sondern es soll bis zum Äußersten bekämpft werden. In diesem Gegensatz gibt es nur die zwei Möglichkeiten,

daß das Böse siegt oder daß es besiegt wird. Dieser Kampf ist letztlich der eigentliche Inhalt der Religion. Die Lebensfrage der Frömmigkeit ist nicht, wie der Mensch zum Genuß der geistigen Welt emporsteigt oder wie er Hilfe und Trost angesichts der Herrschaft des Bösen erlangt. Das, um was es sich handelt, ist vielmehr, wie der böse Wille in einen guten verwandelt wird. Aber diese Wandlung ist nicht irgendwie natürlich-übernatürlich vorzustellen, sodaß etwa der Mensch geistig verklärt und entsinnlicht wird, sondern indem das Böse böser Wille ist, muß dieser böse Wille gut werden, und indem Wollen nur in der Form des Selbstwollens besteht, muß der Mensch dazu geführt werden, daß er selbst das Gute will. Man pflegt das ästhetische Halbdunkel, in das so oft in den sonstigen Religionen der Kampf zwischen Gut und Böse gehüllt ist, für „natürlich“ und poetisch zu erklären und den christlichen „Rigorismus“ abzulehnen. Indessen derartige oberflächliche Sentiments verdunkeln nur den ungeheuren Fortschritt, der gerade hier im Christentum vorliegt. Das Christentum hat Gut und Böse zu einfachen und eindeutigen Begriffen gemacht. Es hat sodann, indem es die Religion auf diesen Gegensatz konzentriert, sie rein geistig und dazu rein moralisch auffassen gelehrt. Es hat somit das Problem des geistigen Menschen an dem Punkt ergriffen, der sein Mittelpunkt ist, an dem guten oder bösen Willen. Den furchtbaren Ernst dieser Frage hat das Christentum für immer klargestellt. Nicht das ist die Frage des Lebens, wie der Mensch klug oder glücklich wird, auch nicht, wie er den Übeln des Daseins entgehen kann, sondern wie er zum Wollen des Guten gelangt. Die christlichen Konfessionen haben diesen Kernpunkt mit verschiedenen Mitteln und mit verschiedener Kraft wirksam zu machen versucht. Aber darüber ist kein Zweifel, daß er überall den Mittelpunkt der Religion bildet.

5. Erst wenn dieser Gedanke sicher erfaßt ist, begreift man, daß eine Welt neuer Gesichtspunkte in der christlichen Idee beschlossen ist, daß der Urwille Liebe ist. Zunächst ist klar, daß gegenüber dem Widerstreben des menschlichen Willens es sich hier in der Tat um reine ungeschuldete Güte oder um Gnade handelt. Erst an dieser göttlichen Liebe ist dem Menschengeschlecht aufgegangen, was eigentlich Liebe ist. Aber dazu kommt ein anderes. Die göttliche Liebe erlöst. Diese Erlösung bedeutet nach dem Vorstehenden nicht etwa bloß, daß der Mensch

Anregungen zum Guten erhält und vor den Folgen des Bösen geschützt wird, sondern sie bedeutet, daß der Mensch in seinem eigentlichen geistigen Wesen gereinigt oder erneuert wird, sodaß er das Gute will. Wenn willentliche Geistigkeit das Wesen des Menschen ist, so ist sein Wesen verkehrt, wenn sein Wille dem absoluten Geistwillen widerstrebt. Ein derartiges Begehren ist qualvolle Perversion des Menschengeistes, und die Lust, die ihm entströmt, ist je mehr sie befriedigt Selbstvernichtung und daher immer nur ein Durchgang zu schwerster Unlust. Wenn aber der Urwille der Liebe den Menschenwillen wieder in die ihm natürliche Richtung der reinen Geistigkeit zieht, dann ist dieser selbstwollend frei von der Selbstzerstörung mit ihrer Qual. Buddha hat eine Ahnung davon gehabt, daß das Problem hier liegt, aber er hat die Lösung in der dem Christentum genau entgegengesetzten Richtung gesucht. Er meinte, wenn der Wille zur natürlichen Lust stillgestellt sein würde, sei die Erlösung erreicht. Das Christentum dagegen läßt den natürlichen Begierdewillen zu dem rein geistigen Willen werden und findet in dieser inneren Befreiung die Erlösung.

Die Erlösung wird somit darin bestehen, daß Gott seine Herrschaft — das ist der Sinn der *βασιλεία* im Munde Jesu — über die Menschen und in ihnen durchsetzt. Dafür kann auch gesagt werden, daß Christus ihr Herr wird oder eben jene Herrschaft ausübt, oder auch daß der Geist Gottes den Menschengeist antreibt. Alle diese Ausdrücke bezeichnen — entsprechend der Mannigfaltigkeit der Wirkungsweise Gottes als des Dreifaltigen — die nämliche Betätigung der göttlichen Liebe, das heißt, der Erlösung. Somit bedeutet die Erlösung im Sinn des Christentums die Bewegung des menschlichen Geistes durch den göttlichen Geist, vermöge welcher jener in reiner Geistigkeit das selbst frei will, was Gott in ihm will. Hierdurch ist also, zunächst, der gute Wille in dem Menschen erweckt oder er ist durch die Neuorientierung seiner geistigen Gesamtrichtung in der Tat eine „neue Kreatur“ geworden. Indem nun aber dem Menschen unter dem Eindruck der Offenbarung Christi diese Liebeserweisung Gottes zu Bewußtsein kommt, erkennt er, daß Gott ihm in Gnaden nahe ist und daß er somit um des Werkes Christi willen ihm die Schuld nicht mehr anrechnet oder vergibt. Dieser Gedanke der Sündenvergebung spielt im Christentum eine weit be-

deutungsvollere Rolle als in den übrigen Religionen. Das versteht sich vor allem aus der geistigen Fassung des Bösen als des bösen Willens. In dieser Erkenntnis des persönlichen oder schuldhaften Charakters des Bösen ist das starke Streben nach Gewißheit der Sündenvergebung begründet. Um dem zu genügen wird das gesamte Werk Christi im Tun und Leiden nicht bloß auf die geistige Neuschöpfung des Menschen bezogen, sondern es dient zu gleicher Zeit zur Sühne und Bürgschaft, um derentwillen Sünde vergeben werden kann und soll. So wird das Kreuz Christi als der Höhepunkt der sich selbst hingebenden göttlichen Liebe wie als die entscheidende Bürgschaft für das Christus anhangende Menschengeschlecht zum Symbol des Christentums. — Indem nun aber das doppelte Erlebnis, daß die Menschen in Christus neugeschaffen werden und daß sie durch ihn der Vergebung des Bösen gewiß werden, in der Seele zusammenwirkt, entsteht die Zuversicht oder Hoffnung, daß Gott auch in der Zukunft das neue Wollen *geben* und das alte *vergeben* wird. So aber bewirkt die Erlösung, daß das in dem Menschen gut gemacht wird, was durch das Böse schlecht gemacht war. Und wie das Böse Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft des Menschen in seinen Todesschatten stellte, so breitet das Gute schöpferisches Licht über alle drei Zeitstufen aus. Der heil. Geist schafft den neuen guten Willen, das geschichtliche Werk Christi sichert das neue und dauernde Verhältnis Gottes zu den Menschen oder die Sündenvergebung, und im Hinblick auf den allwaltenden Vater ergibt sich das Vertrauen für alle Zukunft unter seiner Herrschaft sicher zu sein. So ist es Gott in dem ganzen Umfang seiner Offenbarung, der das Böse in seinem Wesen und seinen Folgen überwindet und dadurch den Menschen im Hinblick auf sein ganzes Dasein *beherrschend erlöst*. Auch hier verbietet es der vorliegende Zusammenhang sich genauer auf die sich allmählich so komplizierenden Gedanken über das „Erlösungswerk" einzulassen. Aber, wie immer man diese beurteilen mag, so viel ist klar, daß sie entstanden sind unter der Leitung der Erlösungsidee und indem man von dieser her alle geschichtlichen Tatsachen im Leben des Erlösers in dem einheitlichen Zusammenhang der Herstellung der Erlösung zu vereinigen trachtete. Wie er der Erlöser sein wollte, so haben die Erlösten aller Zeiten sein Wirken in allen Einzelheiten des Tuns und Leidens als Erlösung verstanden. Und wie

die Erlösung das Böse in seiner Realität ebenso wie die wirksame Güte Gottes voraussetzt, so haben die Erlösten nicht nur diese, sondern auch jenes innerlich erlebt und anerkannt. Nie hat es sich darum gehandelt das Böse der Vergessenheit zu überliefern, sondern immer hat man seine lebendige Gewalt in dem Maße lebendiger empfunden als man der erlösenden Kraft der Gnade inne wurde. Je tiefer man die Gnade erfaßte, desto lebhafter wurde der Kampf wider das Böse. Nicht Ruhe vor dem Bösen brachte die Erlösung, sondern den Willen und die Kraft es zu überwinden. Aber gerade so wurde eine unendliche innere Regsamkeit in die christliche Seele eingeführt mit dem andauernden Wechsel von Spannungen und Entspannungen, von harten Kämpfen und frohen Siegen. Aber alles dies war veranlaßt durch den innerlich empfundenen Gegensatz des Bösen und des Guten. So war die christliche Religion durch ihre Grundidee bewahrt vor der Erstarrung in dogmatischen Formeln, kultischen Formen und äußerlichem Gesetztum. Um ein rein geistiges Leben handelt es sich in ihr und um die straffe Tätigkeit des sittlichen Willens. Was immer diese Lebendigkeit des inneren Menschen beschränkte — und es hat daran, wie die Kirchengeschichte lehrt, nicht gefehlt —, ist schließlich doch als fremdartig oder als „Verweltlichung“ durchschaut worden. Das muß immer wieder unterstrichen werden, um sich von der Verwechslung des leitenden Prinzips mit seinen vorübergehenden historischen Formen frei zu halten. Um das „Wesen“ des Christentums handelt es sich ja uns in dem gegenwärtigen Zusammenhang.

6. Wir haben bisher den wesentlichen Inhalt der christlichen Idee von der Erlösung festzustellen uns bemüht. Die Gnade wirkt den guten Willen, das Bewußtsein der Vergebung und das Vertrauen, daß Gott immer mit und für uns sein wird. So wird der Mensch frei von der Macht wie von dem Druck des Bösen. Aber das geschieht, indem ein neues beherrschendes Prinzip in seinem geistigen Leben wirksam wird. Indem dies aber geschieht, muß sich auch die Stellung des Menschen zu der Welt verändern. Das stellt sich zunächst als eine einfache Konsequenz dar. Wer den guten Willen hat, wird dem Bösen, dem er bisher folgte, Widerstand entgegensetzen und er wird sich über den Zusammenhang des Weltlebens, sofern es von dem Bösen bestimmt ist, ein neues Urteil bilden. Schon in diesem Sinn dürfte man

von einer Erlösung von der Welt reden. Aber der Sinn dieser Formel geht doch noch weiter. Nicht an irgendeine „Entmächtigung“ der Welt oder an eine immer bereit stehende Wunderhilfe ist dabei zu denken. Es ist dreierlei, was in Betracht kommt. Zunächst ist der Seele ein neues Zentrum für das gesamte Dasein aufgegangen. Es ist ein neues Verhältnis zu Gott, in das der Mensch durch die Erlösung versetzt worden ist. Gott ist ihm gnädig und vergibt ihm das Böse, das er getan hat und tun wird. Die Übel des Daseins weichen nicht, aber die Schuld des bösen Willens wird vergeben und dadurch das neue Verhältnis zu Gott als ein dauerndes verbürgt. Zwar bildet die Welt ein in sich geschlossenes Gefüge des Geschehens, aber die Ordnungen und Gesetze, die Motive und Ziele, die dies Gefüge bestimmen, sind von dem Urwillen festgestellt und werden von ihm gewirkt. Nicht menschliche Macht und List, nicht blinde Gesetze und brutale Zufälle bestimmen im tiefsten den Gang der Welt, sondern der gute Wille Gottes. Die Welt bleibt was sie war, aber sie wird von dem Geist durchleuchtet. Wer mit dem eigenen Willen Organ dieses Geistes geworden ist, ist eben dadurch innerlich erhaben über die Welt und frei von ihr geworden. Ihre Massen erdrücken ihn nicht mehr und das Wollen der Menschen in ihr ist nicht mehr die letzte Autorität. Indem der Mensch des allwaltenden Gotteswillens inne geworden ist, ist die ganze Welt für ihn nur das Mittel zur Realisierung der göttlichen Zwecke, die auch seine Zwecke geworden sind. Alle Dinge müssen ihm zum Besten dienen, denn die Gesamtheit des Geschehens ist von Gott und zu Gott. Dies ist das erste an der Erlösung von der Welt. Der Mensch ist Gottes geworden dadurch, daß ihm der gute Wille gegeben und der böse vergeben wurde, und mit Gott im Bunde fühlt er sich erhaben über die Welt mit ihren Zielen und ihren Kräften. — Indessen er bleibt in der Welt und ihre Gesetze und Ordnungen gelten auch ihm. Er fühlt ihren Widerstand und das Leid, das von ihm ausgeht. Aber so wenig er das äußerlich ändern kann, so sehr fühlt er vermöge der andauernden Gemeinschaft mit Gott, daß sein Wille die Kraft hat den Lockungen wie den Widerständen der Welt stand zu halten. Nicht die Welt wird schwächer, sondern er wird stärker. Daher vermag er sich ihr gegenüber zu behaupten. Die Übel bleiben, aber der Erlöste hat die Kraft ihnen innerlich zu widerstehen. Er ist trotzdem,

daß er auf das Rad des natürlichen Geschehens geflochten ist, innerlich Glied einer anderen Weltordnung und dadurch ein freier Herr dieser Welt, mit Luther zu reden. — Hierzu tritt ein drittes. Zum Weltsein gehört die Vergänglichkeit des einzelnen Lebens. Wohl kommt auch der spekulierende Verstand zu dem Postulat einer Fortexistenz der vernünftigen Geister. Aber das ist bloß ein Postulat. Dagegen bringt die Religion durch die Gemeinschaft mit dem überweltlichen Herrn aller Dinge des Erlebnis der Unsterblichkeit. Wer bewußtes Organ des ewigen Willens geworden ist, wird eben hierdurch der Unvergänglichkeit des eigenen Willens inne. „Die Welt vergeht und die Begierde nach ihr, wer aber den Willen Gottes tut, der bleibt in Ewigkeit" (1. Joh. 2, 17). Und nicht nur ein Gut, das von der Zukunft erwartet wird, ist diese geistige Unsterblichkeit, sondern das gegenwärtige Leben selbst, das der Mensch aus Gott und in ihm und zu ihm führt, ist ewiges oder unvergängliches Leben. Mag der Leib auch zerfallen und das sinnliche Wesen zerstört werden, in den inneren Menschen ist eingegangen die Überwelt mit ihrer Unvergänglichkeit. Und auch hierin erlebt der Mensch seine Erlösung von der Welt.

So ist es auch hier dreierlei wie bei der Erlösung von dem Bösen, worin die Erlösung von der Welt sich kund gibt, die innere Freiheit von der Welt, die Kraft ihr zu widerstehen und die Gewißheit trotz ihrer Vergänglichkeit ewig zu bleiben. Aber diese drei Stücke sind nur eine Folge der Erlösung von dem Bösen. Indem der Mensch der Vergebung der Sünde gewiß wurde, fühlt er das neue Verhältnis zu Gott, vermöge dessen er über die Welt erhaben ist. Sofern der neue Wille ihm geworden, hat er die Kraft zum Widerstand wider Lust und Leid der Welt. Und indem er in der Gemeinschaft mit Gott Vertrauen hat hinsichtlich seiner Zukunft, wird er des ewigen Lebens gewiß. So bringt die Erlösung durch Christus nicht nur die Befreiung von der Macht des Bösen, sondern auch von dem Druck der Übel oder der Welt.

7. Wir müssen aber weiter auch nach den subjektiven Vorgängen und Zuständen fragen, die der Verwirklichung der Erlösung im Menschen entsprechen. Wenn sich die Erlösung als ein Hervorbrechen des Urwillens in dem menschlichen Willen oder als ein Aufgehen des absoluten Geistes in dem subjektiven

Geiste zu erkennen gab, so wird auf der Seite des Menschen zunächst eine Rezeption oder Hinnahme dieser göttlichen Selbsterschließung entsprechen müssen. Wir haben von dem Sitz der Religion in der Seele geredet, oben S. 106ff. Das dort Gesagte gilt in allem wesentlichen auch hier. Die Erregung, die das Hervorbrechen des göttlichen Willens in der Seele hervorruft, erstreckt sich auf die ganze menschliche Geistigkeit. Es ist ein unmittelbares Empfinden einer wirksamen Realität, die den Willen festhält und von ihm festgehalten wird, von der zugleich die Vernunft Intuition gewinnt als von einem Geistigen und Wirksamen, also einem geistigen Willen, der den menschlichen Willen direkt bestimmt. Diese intuitive Erkenntnis wird dann in Gedanken zerlegt, die nach Maßgabe der Intuition einheitlich geordnet werden. Diesen ganzen Vorgang, an dem also der menschliche Wille ebenso wie das Erkennen beteiligt ist, faßt das Christentum in dem Begriff G l a u b e n zusammen. Man darf den Glauben also keineswegs als die begriffliche Reproduktion eines Lehrsystems ansehen, erst recht nicht als die Unterwerfung unter irgendeine menschliche Autorität oder die Zustimmung zu gewissen Gedanken im Hinblick auf den Besitz der von ihnen in Aussicht gestellten Güter. Mit alle dem wird der Kern des christlichen Glaubensgedankens nicht getroffen. Nicht um das Verstehen einer Lehre oder um ihre Annahme auf Grund der rationalen Erwägungen ihres Nutzens oder der hinter ihr stehenden geschichtlichen Autorität handelt es sich, sondern um ein Innewerden des wollenden Gottes in dem menschlichen Geist. Es ist eine rein geistige innere Bewegung, in welcher der Mensch von etwas anderem bewegt wird und sich zugleich selbst bewegt. Oder es ist ein Empfinden von etwas, das so in uns will, daß wir selbst wollen. Das heißt, es liegt eine selbstgewollte Passivität vor, nämlich ein Erleiden, das willentlich bejaht wird. Wie dabei die Empfänglichkeit auf das höchste erregt ist, so ist auch die Aktivität in stärkster Anspannung tätig, sofern sie eben diese Empfänglichkeit wegen des in sie einströmenden Inhaltes will. Es ist also eine nach innen gewandte Aktivität. Da nun aber diese innere Erregung eine rein geistige ist, so muß der von ihr erfaßte Inhalt irgendwie in das geistige Bewußtsein treten. Zugleich mit jener Willenserregung tritt also ein intuitives Erkennen dessen ein, woher und wozu sie sich vollzieht. Oder aber indem

der menschliche Wille den göttlichen Willen in sich wirken läßt, wird die Erkenntnis dessen inne, daß es der göttliche Wille ist, der dies zur Erlösung wirkt. Es ist somit nicht ein Ideenkomplex, der theoretisch angeeignet wird, sondern es ist eine unmittelbare Willensbewegung, die in ihrer Eigenart verstanden wird. Es ist also Gehorsam und Erkennen in einem Akte.

Nun ist aber freilich das eine wie das andere vorbereitet durch die religiösen Gedanken und Anregungen, die dem Menschen vorher zugeführt wurden, oder der Mensch ist psychologisch für dies Erlebnis prädisponiert worden. Daraus versteht es sich auch, daß er die intuitive Erkenntnis alsbald und zwar an dem Leitfaden der ihm überlieferten Gedanken zu ordnen strebt, wie die religionspsychologische Beobachtung es sehr anschaulich zeigt. Man kann nun diese Prädisposition wie diese gedankliche Verarbeitung des Grunderlebnisses ebenfalls unter den Begriff des Glaubens fassen. Indessen wird hierdurch die Eindeutigkeit des Glaubensbegriffes gefährdet und man wird daher gut tun den Begriff nicht allzu weit auszudehnen. Dabei ist es sofort klar, daß die rein natürliche Kenntnis von religiösen Gedanken mit dem Glauben nichts zu tun hat, denn sie gewinnt Glaubensart ja erst durch das religiöse Erlebnis. Aber auch bei den Gedanken, die im Anschluß an dies entstehen, wird man zu unterscheiden haben. Die einen unter ihnen werden nämlich in direktem Zusammenhang zu der erstmaligen religiösen Intuition sowie zu den auf sie folgenden unmittelbaren Empfindungen und Anschauungen stehen. Andere dagegen werden bei etwas genauerer Beobachtung nichts anderes sein wie bloße Wiedergabe religiöser Gedanken, deren Zusammenhang mit der religiösen Empfindung dem Subjekt selbst garnicht oder nur ganz verschwommen zu Bewußtsein gekommen ist. Man wird hier also von den subjektiven religiösen Gedanken die zu unterscheiden haben, die nur insofern als sie die Religion zum Objekt haben, religiös genannt werden. Erstere wird man gut tun als Glaubensgedanken zu bezeichnen und sie zu dem Glauben zu rechnen; letztere können für den Glauben allmählich von Bedeutung werden, aber dadurch, daß jemand sie kennt, sind sie noch nicht Teile seines Glaubens geworden. — Man wird aber auch noch die Frage aufwerfen können, ob der Glaube nicht am besten beschränkt würde auf die religiösen Intuitionen samt den sich ihnen anschließenden Glaubensgedanken, sodaß die Willens-

erregung etwa nur als Vorbereitung auf den Glauben anzusehen wäre. Aber diese Beschränkung zerreißt den in sich zusammenhängenden Akt, indem sie die Intuition um das sie anregende Objekt bringt. Denn nicht das ist der Sachverhalt, als wenn die Intuition eine durch allgemeine, etwa im Unterbewußtsein aufbewahrte, Gedanken erregte Phantasietätigkeit wäre, sondern der Anlaß wie das Objekt der Intuition ist eine heftige Willensbewegung, die dem Menschen angetan wird. Sie steht in einem nicht näher zu bestimmenden Zusammenhang mit dem dem Menschen bekannt gewordenen Ideenkreise, aus dem plötzlich ein erregender und anfassender Eindruck auf den Willen hervorspringt. Diese so entstehende Willensbewegung ist es aber, die Anlaß wie Gegenstand der Intuition wird. Der gleiche Vorgang wiederholt sich auch bei allen nachfolgenden Intuitionen, nur mit dem Unterschied, daß die Willensbewegung allmählich ruhigere, auch gedanklich veranlaßte Formen annimmt. Daher aber wird man gut tun die Willensbewegung und die Intuition nicht auseinander zu reißen, sondern sie als einen dem Willen wie dem Intellekt gemeinsamen Empfindungsvorgang zu verstehen. Dies Empfinden ist eben der Glaube in seinem Kern. So versteht es sich, daß der Glaube als ein vom Geist Gottes gewirkter Akt, der sowohl Willensunterwerfung als Erkenntnis des Grundes und Zieles dieser in sich schließt, geschildert wird. Das hebräische wie das griechische Wort bezeichnet die Festigkeit und Gewißheit dieses Eindruckes (אֱמוּנָה *πίστις*), während das deutsche Wort „Glaube" im gewöhnlichen Sprachgebrauch so stark das Merkmal der Ungewißheit im Verhältnis zum „Wissen" an sich trägt, daß die Wahl dieses Wortes zur Bezeichnung des in Rede stehenden Vorganges geradezu als verhängnisvoll bezeichnet werden muß.

Der Glaube ist also ein affektiver „emotionaler" Vorgang des seelischen Erlebens, der ein Erfassen des wirksamen Gotteswillens durch Wollen und Erkennen in sich schließt. Sofern aber diese innere Bewegung begleitet ist von der Gewißheit ein immerwirksames erlösendes Prinzip in sich zu tragen, nimmt er weiter im Hinblick auf die Zukunft des Menschen die Gestalt des Vertrauens zu Gott an, sofern dieser, der den Menschen will und dadurch erlöst, ihn weiter wollen und dadurch definitiv erlösen wird. So stellt sich der Glaube als habitueller Zustand des Menschen dar, der die Unruhe der menschlichen Gedanken in

bezug auf sein künftiges Erleben und Erleiden durch die Gewißheit beschwichtigt, daß Gottes guter Wille alles zu einem guten Ende führen wird. Die Erregung des Glaubensaktes erneuert und erhält die Empfänglichkeit für Gottes Einwirkung. Die Ruhe des Glaubenszustandes läßt alle Gedanken und Nöte des Menschen, alle Zweifel und Gewissensbedenken sich glätten unter der Gewißheit, daß trotz allem Harten und Bösen Gott für uns ist. So erhält der Glaube den Kontakt mit der erlösenden Gottesherrschaft aufrecht, indem er nimmt und auch hat, indem er überweltliche Energie in sich hineinzieht und die Gewißheit ihrer Wirkungskraft über das ganze seelische Leben ausbreitet. „Ich glaube, Herr hilf meinem Unglauben." „Der Geist gibt Zeugnis unserem Geist, daß wir Gottes Kinder sind." „Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein?"

Es kann an diesem Ort noch nicht weiter ausgeführt werden, welcher Reichtum beweglicher Lebendigkeit und befriedender Ruhe durch den Glauben der menschlichen Seele eingeflößt wird. So eignet sich der Mensch die erlösenden Kräfte, die von der Gottesherrschaft ausgehen, innerlich an. Er nimmt den neuen guten Willen ebenso in sich auf wie die Gewißheit der Vergebung, die Kräfte zum Widerstand gegen die Welt nicht minder als das Gefühl ewigen Lebens. Man kann dies alles zusammenfassen als das Erleben der Erneuerung und der Rechtfertigung. Aber wie immer es ausgedrückt werden mag, so viel ist sicher, daß die Christenheit mit dem Gedanken der Rechtfertigung durch Glauben das zum Ausdruck bringen will, daß Gottes Gnade alles schenkt und schafft, den neuen Willen nicht minder als die Gewißheit der Vergebung der Schuld. Nicht eine Tat oder ein Werk ist der Glauben, sondern ein Nehmen und Haben dessen, was Gottes Wille in den Menschengeist einsenkt. So sind der Glaube und die erlösende Gottesherrschaft Korrelatbegriffe.

8. Dort, wo wir mit der Schilderung des Glaubens einsetzten, ist aber logisch wie psychologisch eine Lücke geblieben. Wir sagten dort, Gott wolle so in dem Menschen, daß dieser will, was Gott will; dies Wollen wurde aber von uns nur in der nach innen gewandten Richtung der Rezeptivität verstanden. Wie nun aber das göttliche Wollen über die einzelne Menschenseele hinausreicht, so kann auch das menschliche Wollen dessen, was Gott will, sich nicht auf die Rezeption des von Gott dem Indi-

viduum Geschenkten beschränken, sondern muß aktives Organ des die Weltregierung realisierenden Gotteswillens werden. Und wie die religiöse Intuition weiterführte zu Glaubensgedanken, so muß der menschliche Wille Gottes Willen in sich hereinzuziehen zu Willensbetätigungen in der Richtung des empfangenen Gotteswillens drängen. Zum empfangenden Glauben muß ein schaffendes und gebendes Wirken treten. Sofern aber dies Wirken eine geistige Willensrichtung zum Ausdruck bringt, nennen wir es Liebe. Wie Gott mich seiner erlösenden Herrschaft unterwerfen will, so will er es auch mit allen tun, die er dazu bestimmt hat. Ist also sein Liebeswille in mir wirksam, sodaß ich will was er will, so will ich nicht nur nehmen was er mir gibt, sondern auch als Organ seines Willens allen anderen das übermitteln, was er ihnen geben will. Ist sein Wollen Liebe, so soll auch mein Wollen Liebe sein. Durch diesen überaus einfachen Zusammenhang wird die Gabe Gottes zu einer sittlichen Aufgabe und die allen Religionen irgendwie eigene Beziehung zwischen Religion und Sittlichkeit auf das schärfste bestimmt. Der Wille zum Guten ist also durch Gottes guten Willen dem Menschen geschenkt, aber als Wille muß er selbstgewollt sein und als dauernder Wille sich in fortlaufenden guten Werken offenbaren. Daraus ergibt sich aber auch die christliche Beurteilung der guten Werke, die gut sind als von Gott gewirkt und Werke als von dem menschlichen Willen verwirklicht. Somit machen nicht die guten Werke den guten Mann, sondern der gute Mann macht gute Werke, wie Luther sagt. So ist die christliche Sittlichkeit in ihrem ganzen Umfang dem religiösen Gesichtspunkt unterstellt, stellt aber zugleich an die Aktivität des Menschen die höchsten Anforderungen, denn sie macht den Menschen in dem ihm möglichen Maße zum Träger der absoluten göttlichen Aktivität. Es ist daher ein grobes Misverständnis, wenn Kant der christlichen Moral den Vorwurf eines sich hinter der vergebenden Gnade Gottes verschanzenden Favoritentums macht. Zwar tröstet sich der Christ über die scharf beobachteten Verfehlungen seines Wirkens durch das Bewußtsein, daß Gott Sünde vergibt, aber derselbe Glaubensakt, der ihn dessen inne werden läßt, läßt ihn zugleich den erneuten Antrieb Gottes zum Wollen des Guten empfinden. Sofern und solange in der Seele Glaube ist, ist also auch guter Wille oder Liebe in ihr. Im Sinn des Christentums ist demnach Religion ohne aktive sittliche Be-

tätigung ebensowenig denkbar als höchste Sittlichkeit ohne Religion. Es gibt keine Frömmigkeit ohne die teleologische Beziehung zum Guten, keinen Glauben ohne Liebe.

Diese Gedanken führen zu zwei Konsequenzen. Wie das Wollen Gottes ein zu verwirklichendes Ziel haben muß, so muß auch das menschliche Wollen ein derartiges Ziel haben. Und zwar muß dies Ziel mit dem göttlichen Ziel identisch sein, da ja der Mensch das wollen soll, was Gott will. Ist nun dies Wollen Gottes darauf gerichtet, daß der Mensch im Glauben den guten Willen empfängt und ihn in der Liebe aktiv betätigt, so wird das Ziel, das sich zunächst in der einzelnen Seele empirisch verwirklicht, in der Anwendung auf die Menschheit dahin zu formulieren sein, daß die erlösende Gottesherrschaft zum Zweck hat, daß alle Menschen im Glauben sich von ihr bestimmen lassen und in der Liebe sich für sie bestimmen. Also ist der Zweck Gottes, daß die Menschheit ihm in Glaube und Liebe dient oder — anders ausgedrückt — daß die erlösende Gottesherrschaft sich so in der Menschheit durchsetzt, daß diese ein Reich Gottes werde. Wie also Gott das Reich Gottes unter den Menschen verwirklicht, so wird das letzte Strebeziel aller Christen oder ihr oberstes Ideal sein, daß die Menschheit zur höchsten Entfaltung der Religion oder Sittlichkeit in Glaube und Liebe geführt werde oder daß sie das Reich Gottes werde. In diesem Zweck läuft also das Wollen und Schaffen der Menschen, die Gott zu dienen innerlich genötigt sind, zusammen. Dies Ideal ist nun aber keineswegs in dem moralistischen Sinn zu verstehen, in dem es etwa Kant gefaßt hat, als handelte es sich lediglich um die Erfüllung vernünftiger Pflichten oder um eine auf dieser beruhende Tugendgemeinschaft. Der christliche Gedanke ist anders orientiert. Wie nämlich der einzelne Christ das Gute nur dadurch wollen und verwirklichen kann, daß der göttliche Wille es in ihm schafft, so ist auch das Reich Gottes letztlich als ein Produkt des fortdauernden Willens Gottes zur Erlösung der Menschheit zu verstehen. Daraus begreift es sich, daß das Reich Gottes in den alten christlichen Urkunden vielfach als eine eschatologische Größe verstanden ist, die Gott in der Endzeit herstellen wird. Und in der Tat kann dies Gottesreich als vollendet nur vorgestellt werden in Verhältnissen und Bedingungen, die jenseits unserer empirischen Weltkenntnis liegen. So angesehen ist es eine schöpferische Tat

Gottes, die dann vollendet sein wird, wenn das „es war alles sehr gut", das am Schluß der Schöpfungsgeschichte steht, auch von dem durch die Sünde gegangenen Menschengeschlecht gelten wird. So wenig aber bei der Schöpfung als ganzer ein allmähliches Werden ihrer Teile ausgeschlossen ist, so wenig bei der geistigen Schöpfung der neuen Menschheit. Und wie jeder Mensch, der unter die erlösende Gottesherrschaft kommt, erst von der letzten Zukunft seine Vollendung erwartet, kann auch, trotz dessen, daß erst am Ende der Zeiten die Vollendung der Schöpfung der geistigen Welt eintreten wird, doch der ganze Entwicklungsprozeß der Menschheit, der diesem Ziel entgegenstrebt, als das werdende Gottesreich angesehen werden. Also alle die Menschen, die von der erlösenden Gottesherrschaft ergriffen sind, werden eben hierdurch Glieder des Gottesreiches. Aber wie die Gottesherrschaft sich in ihnen selbst wie in dem Menschengeschlecht der Menschenart entsprechend nur allmählich durchsetzt, so müssen sie auch das Gottesreich als etwas Werdendes denken. Sofern aber dieser Werdeprozeß einem dauernden Sein entgegenstrebt, ist dies Sein des Gottesreiches das in dem Werden mitgesetzte Ziel, das somit auch das Ziel oder Ideal aller derer sein wird, die wie sie selbst im Werden begriffen sind sich auch als Glieder einer werdenden Gemeinschaft fühlen. Also wird freilich das vollendete Gottesreich das letzte Strebeziel sein, aber Ziel ist es nur, sofern es erstrebt wird, das heißt, sofern es in einer Gemeinschaft von Menschen, die diesem Ziel unterworfen sind, geschichtlich verwirklicht wird. Somit ist in dem erstrebten Ideal die letzte Vollendung und deren allmähliche Verwirklichung zusammengefaßt.

9. Wir können jetzt zurückblickend sagen, daß wie die erlösende Gottesherrschaft und der Glaube zusammengehören, so auch das von dieser Gottesherrschaft im Menschen zu verwirklichende Gottesreich und die sittliche Liebe. Im Glauben läßt der Mensch die Gottesherrschaft in sich eingehen, in der Liebe wird er zum tätigen Organ des der Gottesherrschaft entsprechenden Gottesreiches. Wie nun aber die Hinnahme der Gottesherrschaft den Menschen mit einem Reichtum inneren Lebens erfüllte und es ihm ermöglichte in allen Geschicken des Lebens Gottes wirksame Nähe zu spüren, so wird die Hingabe an das Gottesreich sein aktives Leben in enge Beziehung zu dem ganzen Weltgeschehen

setzen und ihn dazu befähigen alle Konstellationen des natürlichen Lebens zu Mitteln für die Realisierung des Gottesreiches zu gestalten. Im Glauben erhält der Mensch inmitten der ihn umgebenden Welt das Bewußtsein der Erhabenheit über sie, in der Liebe empfängt er den Antrieb seinen Standort in dem Weltleben zu nehmen und es zum Organ des Gottesreiches zu machen. Der freie Herr aller Dinge wird auch zum dienstbaren Knecht aller Dinge, wie Luther sagt. Die von der Welt Erlösten müssen in der Welt wirken, damit auch andere Menschen von ihr erlöst werden. Die Erlösungsreligionen fassen nicht selten ihre Aufgabe im Sinn einer asketischen Weltflucht auf. Auch im Christentum hat es hieran nicht gefehlt. Aber einerseits können die Verhältnisse in der Welt zeitweilig wirklich so liegen, daß wem es Ernst um seine Seele ist, aus ihr fliehen muß, andererseits ist die christliche Weltflucht in Nachahmung antiker Vorbilder gestaltet worden. Aber trotzdem ist es ein oberflächliches Urteil, wenn man das Christentum als weltflüchtige Erscheinung, wie nicht selten geschieht, charakterisiert. Seine Grundtendenz ist vielmehr darauf gerichtet die natürliche Welt mit ihrem reichen Leben geistig zu durchdringen und so der Gottesherrschaft zu unterwerfen, daß alle lebendige natürliche Kraft in ihr zum Mittel der Förderung des Gottesreiches wird. Der großartige Versuch der mittelalterlichen Kirche das ganze Weltleben der Leitung der von der Kirche repräsentierten religiösen Idee zu unterwerfen, bezeugt dies in seiner Art nicht minder als Luthers Anerkennung der natürlichen Art des Menschen und seine Erkenntnis von der Eigengesetzlichkeit des natürlichen Gemeinschaftslebens. So scharf beide Auffassungen einander entgegengetreten sind, so wenig darf man übersehen, daß ihnen die Tendenz der geistigen Leitung, nicht aber der Negation, des Weltlebens gemeinsam ist. Mit dieser Tendenz hängt aber auf das engste die eigentümliche Bestimmung der Askese in dem Christentum zusammen. Nicht eine äußere Erlösung oder Trennung von der Welt ist ihr eigentliches Ziel, sondern sie erstrebt eine innere Befreiung von der Welt, um desto sicherer die Kräfte zu ihrer geistigen Leitung zu konzentrieren. Derartige große Tendenzen werden so gut wie nie praktisch abzugslos verwirklicht, aber man darf sie darum nicht in ihrer Eigenart verkennen und mit anderen äußerlich ähnlichen Erscheinungen als auch wesentlich identisch auffassen.

Hieran bestätigen sich in der Anwendung auf das Christentum in erhöhter und besonderer Weise die Beobachtungen, die früher von uns über Religion und Kultur ausgesprochen wurden.

Der richtigen Erkenntnis dieses Verhältnisses steht aber weiter im Wege, daß man den von der christlichen Anschauung unabtrennbaren scharfen Kampf wider das Böse als einen Kampf wider das natürliche Leben mit seinen persönlichen und sozialen Werten mißdeutet. Wohl erlöst die Gottesherrschaft den Menschen von dem Bösen, aber das geschieht nicht anders als so, daß der Mensch selbst das will, was Gott ihn wollen läßt. Sofern aber das Böse in der Menschenseele wie in der sie umgebenden menschlichen Gemeinschaft fortdauernd als wirksame Macht auftritt, kann der Mensch das Gute, das Gott ihn wollen läßt, nur so wollen, daß er das dem Gotteswillen widerstrebende Böse nicht will oder dann in der Kraft des guten Willens es in sich wie in den Lebensgemeinschaften fortgesetzt energisch bekämpft. Diese Tendenz wohnt nicht nur dem einzelnen Christen ein, sondern bestimmt auch Urteil und Handlungsweise der christlichen Gemeinschaft. Kollisionen, die sich auf diesem Wege herausstellen, dürfen nicht einseitig beurteilt werden als weltabgewandt oder kulturfeindlich, denn der Widerspruch gegen das Böse dient in Wirklichkeit stets auch der Welt und ihren Gemeinschaften zum Nutzen. Daß dabei das Böse sich oft als Träger der Kultur, der Freiheit, des Fortschrittes usw. vorstellen wird und daß alle unselbständigen Geister das glauben, ist weiter nicht erstaunlich. Für die ernsthafte Betrachtung ist dagegen die sittliche Regulative, welche in christlichen Völkern besteht, ein wesentliches Mittel des Fortschrittes. Und das leuchtet um so mehr ein, als es sich hierbei nicht etwa bloß um Widerspruch wider falsche Ziele und Mittel handelt, sondern mehr noch um die Herstellung tiefsten Verantwortungsbewußtseins in der Mitarbeit an allen Aufgaben des praktischen Lebens, sofern auch diese durch die christliche Betrachtung neuqualifiziert werden zu Mitteln für den letzten Zweck.

10. Wir haben jetzt gesehen, durch welche subjektiven Mittel die Ideen und Impulse der Erlösung in persönliches und geschichtliches Leben verwandelt werden. Indem das aber geschieht, entsteht in dem Menschen eine neue Grundstimmung, die man im allgemeinen als ein starkes und andauerndes Gefühl der Lust bezeichnen kann. Wir benennen mit dem Ausdruck Gefühl die

eine leibliche oder geistige Tätigkeit begleitende und aus ihr hervorgehende subjektive Zuständlichkeit des Menschen. Diese kann sich entweder als Befriedigung oder Lust oder als Unbehagen oder Unlust äußern. Das christliche Leben besteht in der Rezeptivität des Glaubens und in der Produktivität der Liebe. Dieser doppelten geistigen Tätigkeit korrespondiert auch ein doppeltes Lustgefühl. Einerseits ist es die Befriedigung an der von dem geistigen Bedarf geforderten Erschließung des absoluten Geistes in dem Menschengeist, andererseits ist es das Wohlgefühl, das über der vollen Erschließung der inneren Tatkraft bis hin zu dem letzten denkbaren Ziel entsteht. In dem einen Fall ist es also die Lust am Empfangen und Haben, im anderen Fall die Lust am Geben und Schaffen, aber so, daß in beiden Fällen durch Gott als Ausgangspunkt bzw. Zielpunkt der betreffenden Tätigkeit auch die Lust in die Sphäre feinster Geistigkeit erhoben ist. Die beiden Lustwellen, die wir jetzt erkannt haben, ergänzen einander, indem sie miteinander abwechseln, nachdem sie kürzere oder längere Zeiträume ausgefüllt haben. Durch diese Differenzierung der Lust wird einmal eine gewisse Konstanz des Gefühls der Befriedigung ermöglicht, sodann aber eine Variation in dasselbe hineingebracht, die seine Frische und Lebhaftigkeit erhält. Nimmt man weiter hinzu, daß der Christ beständige Stockungen seiner beiden Grundfunktionen zu überwinden hat, wie sie durch das zeitweilige Übergewicht des bösen Willens in ihm veranlaßt sind, und daß diese Stockungen von starken Unlustgefühlen begleitet werden, so gewinnt man ein bewegtes Bild von dem christlichen Gefühlsleben. Freude wechselt mit Schrecken, an das Bewußtsein genug zu haben schließt sich das Gefühl genug zu geben. Eine unüberbietbare innere Befriedigung stellt sich über alle dem ein. Wir bezeichnen sie mit dem Ausdruck Seligkeit. Sie ist also das Gefühl oder der geistige Lustzustand, der den Tätigkeiten des Glaubens wie der Liebe korrespondiert. Im Wesen ist dieser Zustand nicht von dem verschieden, den der Christ im ewigen Leben erwartet. Es besteht aber der Unterschied, daß der Wechsel von Lust und Unlust, wie er infolge des Eingreifens des bösen Willens eintritt, in dem Vollendungszustand mit dem Ausscheiden des bösen Willens verschwinden muß. Sieht man von den besonderen Färbungen und Betonungen des Seligkeitsgefühls ab, die infolge dieses Wechsels erscheinen, so ist im übrigen die Lust, die

im Vollendungszustand und in der Gegenwart in dem Menschengeist entsteht, identisch, denn dann wie jetzt ist sie die geistige Befriedigung darüber, daß Gottes Geist sich unserem Geist gibt und daß unser Geist sich Gottes Geist gibt. Ausbrüche eines derartigen Gefühls tiefster Seligkeitslust sind in der Christenheit daher nicht selten. Sie sind um so verständlicher, als ja trotz der Unterbrechungen durch das Böse das Vertrauen zu der Ewigkeit der Gottesherrschaft verhanden ist. Andererseits freilich ist es auch nicht wunderbar, daß bei anderer Stimmung und im erzieherischen Interesse der Gegensatz zwischen der ewigen Seligkeit in der Vollendung und in der Gegenwart sehr scharf ausgeprägt wird. Es ist dasselbe Problem, auf das wir hiermit stoßen, das schon bei Besprechung des Reiches Gottes erwogen worden ist (S. 147 f.).

Dann dürfen wir aber abschließend sagen, daß im Christentum dem Glauben und der Liebe ein Gefühlszustand zur Seite geht, den wir als Seligkeit bezeichnen. Mag dies Gefühl nun auch in höchster Einheit erst von der Zukunft erwartet werden, immer ist es auch schon in der Gegenwart vorhanden. Es bildet die Bestätigung dafür, daß der christliche Mensch seine Religion nicht nur in abergläubischer Furcht oder in Erwartung künftiger Güter besitzt, sondern daß sie eine lebendige Realität ist, die sich ihm als solche erweist, sofern sie dem apriorischen Bedarf seines Wesens nach Berührung mit dem Überweltlichen entspricht, und daher einen Zustand sublimster Lust in der Seele hervorbringt.

11. Als eine Menschheitsangelegenheit erweist sich die Religion dadurch, daß sie Gemeinschaft bildet. Aber auch wenn die Religionsgemeinschaft ihren Mitgliedern nach mit der Volksgemeinschaft identisch ist, pflegt sie sich als eine zweite, höhere den Zusammenhang mit der Überwelt vermittelnde Genossenschaft zu empfinden. Das tritt mit besonderer Deutlichkeit bei der *una sancta catholica ecclesia* der Christenheit hervor. Entsprechend der doppelten Bewegung, die das religiöse Leben in sich schließt — der Glaube nimmt die von oben nach unten kommende Gottesherrschaft in sich auf, die Liebe gibt sich von unten nach oben steigend dem Schaffen am Gottesreich hin —, ist auch in der christlichen Gemeinschaft eine doppelte Bewegung wahrnehmbar. Man könnte dies durch eine doppelte Inschrift ausdrücken: „Hier kommt es vom Himmel“ und „Hier geht es zum Himmel“. Ersteres

bringt zum Ausdruck, daß die kirchliche Gemeinschaft die durch den Herrnwillen Christi bestehende Organisation ist, deren Glieder aufeinander in Kraft des göttlichen Geistes wirken sollen, indem dadurch die Gottesherrschaft sich an allen verwirklicht. So wird also zu Glaube und Liebe angeregt und als Mittel hierzu treten die üblichen Mitteln menschlicher Kommunikation in Kraft, das Wort und das vom Worte gedeutete und es bekräftigende Zeichen. So werden die Seelen von dem Göttlichen erreicht und ihm unterworfen. Wie überall, so gibt es auch in der Christenheit ein Amt, das des Wortes und der Zeichen wartet, damit sie regelmäßig und in geeigneter Weise zur Anwendung kommen. Aber nicht durch ihre Kräfte bewegen die Amtsträger die Seelen, sondern der Geist begleitet irgendwie das Eindringen des Wortes. Und nicht so steht es, als wären die Amtsträger die Mittler Gottes für die Menschen, sondern der Mensch Jesus ist der einzige Mittler. Das heißt, in ihm ist das Prinzip der sich wirksam offenbarenden Gottesherrschaft in die Geschichte getreten, es mag es jetzt anwenden wer immer mag. Der rein geistige Charakter der christlichen Religion tritt hier wieder sehr deutlich hervor. Dem entspricht es, daß sie imstande ist ihr Wesen in feste zusammenhängende Gedanken oder in eine Kirchenlehre zu fassen, sowie daß es sich in ihrem Kultus doch nur darum handelt, wie das Göttliche zu den Menschen komme und Glauben bei ihm finde.

Das ist die eine Bewegungslinie im Leben der Kirche. Von oben nach unten strömt erweckend, erzeugend in Geist und Kraft, die weltgeschichtliche Erweisung der Gottesherrschaft. Von unten nach oben geht die zweite Bewegung. Betende Menschen weihen ihr Wollen dem Reiche Gottes, Liebe im Herzen streben sie wollend empor, alles mit sich ziehend, was sie erreichen. Es sind die gleichen Menschen und es ist die nämliche Organisation, in der die Empfänger jetzt zu Gebern werden und das Leben aus Gott sich als ein Leben für Gott erweist. Dies Ganze aber erhält Art und Richtung von dem Christus, der sich zu der aus ihm hervorgehenden geschichtlichen Gemeinschaft verhält wie das Haupt zum Leibe, und die Glieder des Leibes ziehen einander an, indem heilige Geistkraft durch sie wirksam wird. So entsteht ein neues Gebilde von weltgeschichtlichen Dimensionen, das nach allen Richtungen hin hineingeflochten ist in die Geschichte der Menschheit und doch eine neue Tiefe in ihr erschließt, nämlich

die in dem Menschengeist jetzt erst ganz emporleuchtende ewig wirksame Energie des gütigen Urwillens. Indem Menschen hiervon erfaßt werden und es erfassen, unterliegt seine Entfaltung dem wechselnden Auf- und Niedergang geschichtlichen Lebens. Und doch ist es ein ewiges Wesen, das hierdurch in die Geschichte hereintritt, aber auch aus den Maßen und Dimensionen, die dieser anhaften, heraustritt als eine Gemeinschaft reiner Geistigkeit. Wie in dem Menschen Jesus der Gotteswille, daß diese Gemeinschaft sei, in einem geschichtlichen Menschen innerweltlich wurde, so wird in der Wechselwirkung vieler Menschenwillen der Gotteswille, daß sie zur Einheit eines Lebens sich frei wollend vereinigen, zu einer historischen Realität. Wie der Logos Fleisch wurde in Jesus, so wird der heilige Geist Fleisch in der Gemeinde Jesu. Aber was diese Gemeinde zu dem macht, was sie ist, ist nicht der Menschen Wollen und Wirken, sondern ist die überweltliche Energie ewigen Geistes. Darum ist aber diese Gemeinschaft, wenn man sie nach der Einheit ihres Prinzips betrachtet, nicht ein innerweltliches Geschichtsprodukt, sondern die überweltliche, das heißt, die „heilige" Kirche. Es ist kein Zufall, daß die Kirche dies Prädikat empfing oder daß sie in der Urchristenheit als himmlische Mutter oder Stadt mit dem Vatergott und dem Herrn Christus koordiniert wurde. Hierin spricht sich vielmehr die Anschauung aus, daß die Kirche selbst Offenbarung Gottes und in diesem Sinn göttlicher Art ist. Sie ist das werdende Gottesreich als die Menschengemeinschaft, die das ist und wird, wozu der Gotteswille die Menschheit bestimmt. Gewiß bezieht sich dies Urteil nicht auf das Irrige und Fehlsame, was den geschichtlichen Formen der Kirche zu allen Zeiten angehaftet hat, aber es bezieht sich auch nicht bloß auf das göttliche Prinzip des kirchlichen Werdens. Gemeint ist vielmehr das Geistprinzip, sofern es sich mit dem von ihm gewirkten und noch zu wirkenden menschlichen Gemeinschaftsleben zur Einheit zusammenfaßt. Wie die Christenheit alle Aussagen über den göttlichen Heilswillen auf den Menschen Jesus als dessen Träger übertragen hat, so wird ihr auch die Menschengemeinschaft, die Trägerin der Geistwirkungen ist, zu einer „heiligen" Größe. Die Kirche ist darum kein Götze, denn jedes ihrer Glieder erkennt in der eigenen Unvollkommenheit zugleich die menschlichen Schranken der Kirche. Aber das schließt nicht aus, daß sie ihrer Idee nach die Stätte Gottes auf Erden oder ein lebendiges Heilig-

tum ist. Die Nähe Gottes, sein Offenbaren und Schaffen dauert fort in dem Menschengeist als etwas stets Gegenwärtiges und Lebendiges. Es erreicht die Menschen nicht nur in der Form einer immer langsamer schwingenden Erinnerung an einst Geschehenes, sondern mit der Unmittelbarkeit eines ewigen und daher stets gegenwärtigen Lebens. „Wahrlich Gott ist unter euch“ läßt Paulus den Heiden sprechen, der einer christlichen Versammlung beiwohnt (1. Kor. 14, 25). Aber nicht nur zu staunender Empfindung dient das, sondern aus dem göttlichen Geistquell in der Gemeinde brechen auch stets die Fluten hervor, die das Böse fortspülen und die Geister in Bewegung setzen und sie fortreißen zu rastloser Tätigkeit in der Kraft des Geistes.

12. So dient die stark betonte Gemeinschaft des Geistes in der Kirche dazu Tätigkeit zu schaffen und durch diese in die Welt und ihr Leben einzudringen, um es zu reinigen und mit den Kräften des Geistes zu durchdringen. Man betrachtet die Kirche nicht selten als den Hort eines starren Konservatismus und kann sich dabei darauf berufen, daß sie kein anderes Fundament gelten läßt außer dem einen, das Jesus Christus gelegt hat. Nun ist aber dieser Grund im Sinn des Christentums ewig wirksame geistige Energie und diese Energie treibt unausgesetzt an zu der schöpferischen Tat, die ihr Wesen ist. Sie verfolgt ein Ziel, das nur allmählich unter fortlaufender Überwindung härtester Gegensätze und mit beständiger Verwandlung der von der natürlichen Welt gebotenen Möglichkeiten in wirksame Mittel erreicht werden kann. Dann wird man aber im Gegenteil von der Kirche urteilen müssen, daß sie ein vorzügliches Paradigma für die Entwicklung, und zwar für die fortschreitende Entwicklung der menschlichen Gemeinschaft unter der Leitung eines umfassenden geistigen Prinzips ist. Wenn diese Entwicklung an ihren Knotenpunkten mit anderen Entwicklungslinien, die von andersartigen Tendenzen beherrscht werden, kollidiert, so ist es töricht von Rückschritt oder mangelndem Fortschritt zu reden, während sich doch gerade in diesem Gegendruck gegen entgegenstehende Tendenzen die Entwicklungskraft und die Fortschrittstendenz der kirchlichen Arbeit zeigt. Gewiß kann auch das kirchliche Denken und Handeln zeitweilig stocken und erstarren, aber es trägt die Korrektur dessen auch immer in sich selbst, nämlich in der lebendigen Geistenergie, die der Grund ihrer Existenz ist. Und nicht selten machen in der Geschichte

die, welche die erstarrte Kirche schnell durch neue Ideen meinen überwinden zu können, mit Staunen die Erfahrung von den Lebensenergien, die aus der totgesagten Kirche hervorbrechen. Das Geheimnis der Kraft des Christentums liegt zum Teil darin, daß es nicht als eine zufällige Sammlung einzelner frommer Seelen in die Welt tritt, sondern als eine vom Geist Gottes geschaffene und getragene, von einem Gemeinwillen bewegte Gemeinschaft, als ein Volk Gottes. Aber andererseits hat sich die Kirche trotz der engen Beziehungen auch nie einfach mit der politischen Volksgemeinschaft oder dem Staat identifiziert. Sie hat dadurch die Spannung zwischen sich und den ernsten Frommen immer zu überwinden vermocht und sie hat andererseits zwischen sich und dem Staat immer eine gewisse Distanz und Spannung zu erhalten verstanden. In dem einen wie in dem anderen wurzelt die Erhaltung wie auch die Betätigung ihrer Eigenart. Sie hat von der israelitischen Theokratie das Prinzip der Organisation überkommen, aber sie hat die Formen der letzteren in das Geistige umgebogen, einmal wegen des ihr einwohnenden Geistprinzips, dann aber auch weil sie auf kein Staatswesen stieß, das bereit gewesen wäre sich mit ihr zu identifizieren oder das sich auf die Dauer ihr einfach hätte unterstellen können oder wollen. Dadurch ist die Kirche zu einem in sich geschlossenen Gemeinwesen geworden, das doch sein eigentümliches Wesen und Wirken gegen die sonstigen Gemeinschaften abzugrenzen vermochte. So steht die Christenheit als Kirche in der Welt und ist doch nicht von der Welt. Daher vermag sie in der Welt zu wirken und wieder die Überwelt in ihr zu offenbaren und durchzusetzen. Individualistische Zeiten schrecken hiervor zurück, aber ihre eigentümliche Kraft entfaltet die Christenheit trotzdem immer wieder in der Gestalt der Kirche. Eine Zeichnung des Wesens des Christentums wäre daher unvollständig, wenn sie diesen Zug nicht stark akzentuierte.

Das der Kirche immanente geistige Fortschrittsprinzip setzt ein festes Ziel voraus. Dies Ziel wird zwar in der Welt verwirklicht, aber es ist seiner Natur nach überweltlich. Wir erinnern daran, was über das vollendete und das werdende Gottesreich gesagt wurde, S. 147 f. Wie die Vereinigung des göttlichen Geistes mit dem Menschengeist diesem die Hoffnung auf einen jenseits der empirischen Weltverhältnisse liegenden Zustand reiner Geistigkeit eröffnet, so strebt konsequent auch die christliche Gemein-

schaft einem solchen Zustand entgegen. Daher das nie abreißende Bewußtsein hienieden Fremdling und Pilgrim zu sein und sein Staatswesen in Himmel zu haben (Phil. 3, 20). Je stärker in einer Religion das Bewußtsein der Überweltlichkeit ist, desto reicher wird ihre Eschatologie sein. Alle Eschatologie beruht auf dem Bewußtsein, daß das in der Religion ergriffene Geistprinzip in diesem Äon nur unvollständig zur Ausprägung kommt. Sie ist daher einerseits ein Postulat der religiösen Erfahrung, andererseits Theodizee. Sie fordert somit Gericht oder Ausgleich alles dessen, was peinigendes Rätsel in dem von Gott geleiteten Weltlauf geblieben ist, sie verlangt nach dem Schauen des prinzipgemäßen Abschlusses dessen, was hienieden nur gewollt werden konnte. Aber immer beruht sie auf einem realen Boden, nämlich dem Erleben des göttlichen Prinzips als allwirksamer Energie. Aus diesem Erleben sprießt die Hoffnung empor. Alle Hoffnung ist Phantasie von künftiger Befriedigung, die hervorgeht aus dem Bedarf nach Befriedigung und aus dem Mangel an ihr in der Gegenwart. Die Hoffnung schafft daher Bilder davon, wessen man bedarf und was man in der Gegenwart nicht hat. Je mehr dieser Bedarf aus wirklich Erlebtem sich ergibt, desto sicherer wird die Hoffnung sein. Je größer der Abstand des Bedarfes von dem gegenwärtig Gebotenen ist, desto lebhafter wird die Hoffnung sein. Daraus ergibt sich, daß lebensstarke Religionen eine gewisse und eine lebhafte Hoffnung haben werden. Aber der Hoffnung stehen keine anderen Darstellungsmittel zur Verfügung als von der Phantasie entworfene Bilder. So entsteht das Hoffnungsgleichnis und der Hoffnungsmythus. Hier wird dargestellt „was sich nie und nirgends hat begeben", weshalb auch es „veraltet nie" nach dem Wort des Dichters. Die uralten Gleichnisse von der Seele und ihrem Emporstieg sowie die mythischen Dramen von den letzten Kämpfen der guten und bösen Gewalten haben auch in dem Christentum Aufnahme gefunden. Freilich ist Tendenz wie Ausführung vielfach modifiziert und vertieft worden, ohne daß die Anschaulichkeit darunter gelitten hätte. Man denke an Jesu eschatologische Reden oder an die Zukunftsbilder der Apokalypse. Man begreift, daß derartige Phantasiebilder, die aus den elementarsten Regungen des religiösen Bewußtseins hervorgehen, einmal ausgesprochen, sich allen folgenden Geschlechtern als Ausdruck des Ersehnten empfehlen. So gewinnen diese Bilder wohl den

Wert autoritativer Vorhersagungen künftiger Zustände und werden dadurch noch mehr Gemeingut. Man hat keinen Anlaß das zu beklagen, denn wenn man für das nie Geschaute und daher Unsagbare die Bilder braucht, die in grauer Vorzeit Menschen in ihrer Not und Sehnsucht schufen und die dann durch die Jahrtausende Trost und Erhebung gespendet haben, so wendet man Mittel an, die geheiligt sind durch unzählige Erlebnisse. Freilich wie in jedem einzelnen Menschen besondere Empfindungen über dem Schauen dieser Zukunftsbilder aufsteigen, so werden auch die wechselnden Zeitalter sie verschieden deuten. Demgemäß hat auch das Christentum seinen Geist in dem alten Stoff eigenartig ausgeprägt.

Es sind drei Ideengruppen, die dabei zum Ausdruck kommen. Erstens handelt es sich um die Zukunft der einzelnen Seele. Sie überdauert den Tod. Und zwar ist ihr künftiger Zustand alsbald nach dem Tode verschieden je nachdem, wie die Seele auf Erden gewesen ist. Zweitens geht auf der Erde der Kampf zwischen der Gottesherrschaft und dem Bösen weiter fort und steigert sich im Laufe der Entwicklung zu immer größerer Klarheit und Schärfe. Das werdende Gottesreich und die Welt klaffen auseinander. Drittens erfolgt durch ein letztes Gericht, zu dem die Toten leibhaftig erstehen, die definitive Scheidung des Gottesreiches und der Gottlosen. Christus ist der Richter oder nach der Stellung zu ihm entscheidet sich der Menschen ewiges Geschick. Die einen gehen ein in die Seligkeit des vollendeten Gottesreiches in den Himmel, die anderen verfallen den Qualen der Hölle. Auf das einzelne einzugehen wird sich später Gelegenheit finden. Hier bedarf es nur einer Prüfung des Verhältnisses dieser Gedankenlinien zu den christlichen Grundideen. Relativ neu und eigenartig ist der erste schlichte Gedanke, der sich an Jesu Gleichnis von Lazarus und dem Reichen sowie an sein Wort an den Schächer „heute wirst du mit mir im Paradiese sein“ anschließt. Hier liegt christliches Urgut vor und dies hat die christliche Hoffnung zu allen Zeiten auf das stärkste bestimmt. Daß die Gottesherrschaft sich auch dem Tode gegenüber bewährt und die Seelen zu der definitiven Befreiung von dem Bösen und von den Übeln der Welt führt, ist der leitende Gedanke. Dieser Gedanke wird nun aber weiter dadurch hervorgehoben und veranschaulicht, daß ein anderes Geschick die Gottlosen nach ihrem

Tode trifft. Es ist deutlich, daß damit ein Element in den Gedankenrahmen eindringt, das an sich in der Erlösungsidee nicht enthalten ist. Von der Idee der erlösenden Gottesherrschaft aus könnte die Hoffnung auch zu dem Postulat kommen, daß schließlich alle Menschen von dem göttlichen Willen überwunden oder dann erlöst werden, oder es könnte auch nur von dem ewigen Leben derer, die zu Christus gehalten haben, die Rede sein, wie Paulus es bisweilen darstellt. Aber die Christenheit hat diese Linie nicht gewählt. Dreierlei hat das verhindert. Zunächst die Autorität Jesu und der apostolischen Zeit, die an dem dualistischen Ausgang der Entwicklung festhielt. Sodann war es die starke Betonung der Moral, die auf ein verschiedenes Geschick der Gottlosen und Frommen hinwies. Endlich aber kam wie schon für das Urchristentum so auch später die geschichtliche Tradition der Gesetzesreligion in Betracht. Hierbei machte sich indirekt und in abgeschwächter Form der Einfluß des Parsismus geltend. Das spätere Judentum war durch das Gesetztum auf diesen Einfluß prädisponiert. Aber auch sonst hielt man auf Grund der alten Gesetzesreligion fest an dem doppelten Geschick der Menschen in dem ewigen Leben. So ist dieser Gedanke in der doppelten Form der persönlichen Seligkeit oder Unseligkeit und des vollendeten Gottesreiches oder der Hölle ein festes Element in der christlichen Gedankenwelt geworden. Die erzieherische Bedeutung dieser Gedanken für rohe Völker ist klar. Aber abgesehen von diesem Umstand liegt ihnen auch eine tiefe Wahrheit zugrunde. Der Gegensatz zwischen Gut und Böse, den erst das Christentum in seiner ganzen Schärfe erfaßt hat, empfängt so eine ewige Bedeutung und wird daher vor der Gefahr der Relativierung geschützt. Aber nicht minder ist von Bedeutung, daß so die absolute Bedeutung der Erlösung durch Christus hervorgehoben wird. Die geistige Herrschaft Christi ist das einzige Prinzip zur Befreiung aus der Gewalt des Bösen, daher hängt die Erlösung in Zeit und Ewigkeit von der Unterwerfung unter dies Prinzip ab. Das ist der tiefste Sinn des Gedankens, daß Christus der Richter über Lebendige und Tote ist und daß das Urteil in dem letzten Gericht von der Stellung zu ihm abhängt. So erweisen sich auch diese Gedanken als ein Ausdruck der Überzeugung von der Gewißheit und Einzigartigkeit der Erlösung Christi. Und dieser positiven Überzeugung dient der Gedanke

der Verdammnis zur Folie, wie der durch Christus erweckte gute Wille sich von den in Ewigkeit verdammten Bösen für immer geschieden weiß.

13. Die Darstellung des Wesens der christlichen Religion hat eine Anzahl charakteristischer Züge ergeben, die wir nochmals kurz zusammenfassen wollen. Die christliche Religion legt das größte Gewicht darauf, daß sie auf göttlicher Offenbarung beruht. In Jesus Christus tritt die erlösende Gottesherrschaft in die Geschichte ein. Diese Gottesherrschaft offenbart sich seit Christus unausgesetzt in der christlichen Gemeinde. Alles in dieser geht auf Wirkungen des Gottesgeistes zurück und dient der Verwirklichung des göttlichen Zweckes. Somit ist das Christentum theozentrisch nach Ursprung, Verlauf und Ziel. Dementsprechend hat es, subjektiv angesehen, in allen Stadien seiner Entwicklung den Glauben als die innere Hinnahme und Bejahung der Gottesherrschaft zur Grundlage. Die erlösende Gottesherrschaft und der Glaube entsprechen somit einander und hierin ist der theozentrische Offenbarungscharakter des Christentums begründet. — Das Christentum ist aber weiter die Religion der ethischen Teleologie, denn dadurch, daß der Glaube die Gottesherrschaft in sich aufnimmt, empfängt er den Antrieb zur Verwirklichung des Zieles derselben oder des Reiches Gottes und diese geschieht in der Liebe. Dadurch tritt aber das Christentum in einen dauernden aktiven Gegensatz zu dem Bösen. Indem Glaube, ist es die Religion des wirksamen und nahen Gottes, indem Liebe, ist es die Religion des sittlichen Kampfes wider das Böse. Das Reich Gottes und die Liebe korrespondieren also einander und hierauf beruht der streng sittliche Charakter des Christentums. Daraus ergibt sich der Gedanke des Gerichtes und des doppelten Endes der Menschheitsgeschichte. — In den beiden Begriffspaaren der erlösenden Gottesherrschaft und des Glaubens, des Reiches Gottes und der Liebe ist also das Wesen des Christentums ausgedrückt. Es bedarf bei einiger Überlegung nicht erst der Versicherung, daß in diesem Begriffsgefüge sowohl die Person und das Werk Christi als auch die ganze innere Entwicklung der christlichen Persönlichkeiten wie ihres gemeinsamen Werkes in der Geschichte enthalten sind. — Man wird aber gut tun im Hinblick auf ersteres die Formel zu prägen, daß das Christentum die Religion der Versöhnung

und der Sündenvergebung durch das Werk Christi ist. Letzteres führt zu zwei weiteren Folgesätzen. Einmal ist die *Geistigkeit und Innerlichkeit der christlichen Religion* hervorzuheben, sofern die Lebensgemeinschaft mit Gott, in der sie besteht, nicht auf sinnlichen Mitteln und Erregungen beruht und sofern sie zu einer *λογικὴ λατρεία* führt. Sodann aber ist der *Gemeinschaftscharakter des Christentums* anzuführen und im Zusammenhang damit seine geschichtliche Kontinuität und seine *Kulturkraft*. Sofern das Christentum als kirchliche Gemeinschaft besteht, ist es die Religion des Fortschrittes und der Weltbeherrschung.

Schon bei der allgemeinen Definition der Religion (S. 77) kamen wir auf die Formel der geistigen Gemeinschaft mit Gott, die in Hinnahme und Hingabe besteht. Es ist kein Zweifel, daß die drei Elemente dieser Definition auch auf die christliche Religion passen. Alle drei können genauer bestimmt werden, um den Sondercharakter des Christentums hervortreten zu lassen. Man kann die Gemeinschaft in ihrer geistigen Art dadurch deutlicher kenntlich machen, daß man sie als eine *Verkehrsgemeinschaft* bestimmt. Man wird sodann die Hinnahme deutlicher als *Glaube* und die Hingabe als *Liebe* bezeichnen dürfen. Vor allem aber wird die allgemeine Definition dadurch dem Christentum entsprechend zu gestalten sein, daß man die *Erlösung durch Christus* in sie einfügt. So könnte man etwa folgende Formel bilden. Das Christentum ist die durch Jesus Christus gewirkte Verkehrsgemeinschaft des Menschen mit Gott, die in dem Glauben als der Hinnahme der erlösenden Gottesherrschaft und in der Liebe als der Hingabe an Gott und das von ihm zu verwirklichende Reich besteht. Diese Definition gibt Christus die ihm gebührende beherrschende Stelle als der wirksamen Gottesoffenbarung, sie entspricht sodann dem rein geistigen Charakter des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen und sie bringt endlich zum Ausdruck, wie in dieser Lebensgemeinschaft Gott sich in der Richtung auf den Menschen und wie der Mensch in der Richtung auf Gott sich betätigt. Dabei wahrt die Verbindung der göttlichen Herrschaft mit der Hinnahme des Glaubens vollauf den theozentrischen oder auch christozentrischen — Christus übt diese erlösende Herrschaft aus — Charakter des Christentums. Vermissen könnte man höchstens die Erwähnung

des Gemeinschaftscharakters des Christentums. Allein eine Definition kann unmöglich die Gesamtheit der Merkmale einer Sache wiederholen. Zudem ist ja der vermißte Zug in dem die Gemeinschaft in sich fassenden Strebeziel des Reiches Gottes enthalten. Eher ließe sich an der Definition tadeln, daß sie zuviel enthält und dadurch schwerfällig wird. Sie läßt sich für den praktischen Gebrauch verkürzen, sei es daß man nur von der durch Christus gewirkten Verkehrsgemeinschaft redet, sei es daß man sich auf die Religion der erlösenden Gottesherrschaft beschränkt. Aber das hat kein wissenschaftliches Interesse. Unsere obige Definition hat ihre Form erhalten, weil unser Zweck die Analogie zu der allgemeinen Definition der Religion empfahl.

§ 7. Das echte Christentum.

1. Wir haben das Wesen des Christentums unter Absehung von den konfessionellen Gegensätzen darzustellen versucht. Es sind somit nur die Züge in dem Bilde zur Verwendung gekommen, die als die gemeinsamen Grundkräfte und Grundformen in dem religiösen Leben der Christenheit anzusehen sind. Nun liegen aber zwischen den einzelnen Konfessionen so große Differenzen der Anschauung vor, daß sie sich gegenseitig die kirchliche Gemeinschaft aberkennen. Soll „das" Christentum mit den anderen Religionen verglichen werden, so wird man bei dieser Sachlage sich unbedingt darüber verständigen müssen, welche dieser kirchlichen Gemeinschaften man als die echte ansehen will, das heißt als die, welche das gemeinsam anerkannte Wesen des Christentums am entsprechendsten in Lehre, Sitte und Kultus darstellt. Jede dieser Formen ist, wie es nicht anders sein kann, von dem natürlichen Boden und dem geistigen Rahmen, in dem sie entstanden ist, bestimmt. Die nationale Eigenart der Völker, ihre sittlichen und politischen Anschauungen, die besonderen Tendenzen ihrer geistigen Bildung und Kultur sind solche das religiöse Verständnis und die sittlichen Ideale mitbestimmenden Faktoren. Alle diese Faktoren sind aber zusammengefaßt in der nationalen Eigenart der Völker, unter denen sie entstanden. Aber aus dieser nationalen Eigenart folgt an sich

noch keineswegs, daß sie das Christentum richtig oder falsch erfaßt haben muß. Es wäre ein schwerer Fehler, wenn man sich bei der Entscheidung hierüber von nationaler Voreingenommenheit leiten ließe, vielmehr darf hier lediglich das erkannte und allgemein anerkannte Wesen des Christentums als kritischer Maßstab dienen. Die Geschichte lehrt uns vier große Typen des Christentums in den Konfessionskirchen kennen, den griechischen in der griechisch-russischen Kirche, den lateinischen in der katholischen Kirche, den germanischen in der lutherischen Kirche sowie, wenn auch modifiziert, in dem alten Calvinismus, und den angelsächsischen in den meisten späteren Kirchenbildungen des Calvinismus. Auf eine geschichtliche Darstellung kann ich mich hier nicht einlassen, man lese die Zusammenfassungen in meiner Dogmengeschichte Bd. IV [2], S. 821 ff. 919 ff. Hierbei ist von vornherein klar, daß die wesentlichen Gegensätze in dem Verhältnis von Katholizismus und Luthertum zutage treten werden.

2. Wir haben es also vor allem mit diesem Gegensatz zu tun. Zuvörderst ist klar, daß auf beiden Seiten die Grundlinien gemeinsam sind. Es wird die erlösende Gottesherrschaft in Gnade und Geist ebenso gemeinsam anerkannt wie das Ziel des Gottesreiches und die Mitarbeit an seiner Verwirklichung durch den guten Willen der Liebe. Dazu kommen die gemeinsamen von der alten Kirche übernommenen Dogmen über die Trinität und Christus, die Sünde und die Erlösung. Ein Mehr oder Weniger in der Annahme dieser Dogmen oder deren Umdeutung nach neueren Denkformen würde noch keinen kirchentrennenden Gegensatz bedeuten, zumal beide Teile grundsätzlich in der Anerkennung der heil. Schrift als der maßgebenden Autorität einig sind und es auf beiden Seiten an derartigen Modernisierungen, sie seien nun Reduktionen oder weitere Ausführungen, nicht fehlt. Der Gegensatz liegt tiefer und erst diese tieferen Gründe sind es, die die gemeinsamen formalen Gedanken selbst an dem Gegensatz Teil gewinnen lassen. Es sind in der Hauptsache folgende. Der Katholizismus gibt der erlösenden Gottesherrschaft dadurch ein abweichendes Gepräge, daß er diese Gottesherrschaft an eine statutarische kirchliche Ordnung bindet. Gott hat der Kirche von Anfang an ein besonderes göttliches Recht und mit diesem zugleich ein mit göttlichen Kräften ausgerüstetes Amt gegeben. Dies Amt hat das göttliche Recht durchzuführen in der Welt

und es in der Konsequenz seines Prinzips auf die vorhandenen Verhältnisse anzuwenden und nach Bedarf zu interpretieren oder zu ergänzen. So verwandelt sich die rein geistige Gemeinschaft der Christenheit in eine Art heiligen Staates mit besonderen Gesetzen und einer besonderen Obrigkeit, der Hierarchie. Indem nun die Gottesherrschaft diese Gesetzesform annimmt, wird das Leben der Gläubigen dem Gesetz unterstellt. Und da die Kirche ihre Einwirkungen auf die Menschen in dieser Form eines konkreten Gesetzes ausübt, wird dies Gesetz als maßgebende Autorität auch für die staatliche Ordnung des menschlichen Zusammenlebens geltend gemacht. Dies ist aber möglich, da das göttliche Gesetz inhaltlich mit den der Vernunft angeborenen Prinzipien des Naturrechtes übereinkommt, das seinerseits wiederum die Grundlage aller weltlichen positiven Gesetze ist. Folglich wird das staatliche Recht den Maßstab zu seiner Beurteilung an dem natürlichen und letztlich dem göttlichen Recht der Kirche haben. In diesem Gedankenzusammenhang tritt aber auch ein anderer eigentümlicher Zug des lateinischen Christentums hervor, nämlich die Neigung das in der Religion oder Moral positiv Gegebene zu rationalisieren und die göttliche Autorität dadurch den Menschen äußerlich annehmbar zu machen. — So wird also die Christenheit dem göttlichen Gesetz oder den von ihm eingesetzten Beamten unterworfen. Indessen hierdurch ist die Autorität der Hierarchie noch nicht genügend gesichert. Das Recht, das ihr nach Gottes Ordnung zusteht, wird nämlich weiter dadurch begründet, daß Gott durch die Ordination den Priestern bestimmte Kräfte mitteilt. Sie allein vermögen die Sakramente zu „machen". Die Sakramente sind aber die von Gott eingesetzten Mittel, durch die oder in denen die Gnade als die Kraft zu einem neuen den Forderungen des Gesetzes entsprechenden Leben den Christen mitgeteilt wird. Die Gnade ist also eine neue heilige Qualität, die dem Sünder eingeflößt wird, damit er, der durch sie innerlich verwandelt wird, das Gesetz erfüllen könne. So wird also die Hierarchie Heilsmittlerin, indem sie zu der Erfüllung des Gesetzes anleitet und vermöge der ihr mitgeteilten heiligen Kraft die Sakramente herstellt, in denen die Gnade in die Herzen einströmt.

So also verwirklicht sich die Gottesherrschaft durch die kirchliche Obrigkeit, die Gesetz und Sakramente spendet. Hierdurch wird das Reich Gottes auf Erden hergestellt als ein heiliges Staats-

wesen, dessen Glieder übernatürliche Kräfte erhalten und vermöge dieser die Gesetze dieses Staates verwirklichen. Dieser heilige Staat ist die nach göttlichem Recht organisierte Kirche. Dies Recht soll nun aber nach Gottes Ordnung das gesamte menschliche Leben, also auch die staatliche Ordnung in der Weise eines Gesetzes bestimmen. — Sehen wir uns diesen Aufbau nunmehr von unten, das heißt vom Standort der christlichen Seele aus an, so ergeben sich einige wichtige Konsequenzen. Der Christ erlebt das neue Verhältnis zu Gott nur als Glied der christlichen Gemeinschaft oder der Kirche. Hiergegen ist von dem Wesen des Christentums her nichts einzuwenden. Es ist ja freilich so, daß das Christentum ein geschichtliches Gesamtleben herstellt und in diesem der göttliche Geist offenbar und wirksam wird, also wird niemand dieser Wirkungen anders teilhaft werden als dadurch, daß er in den Zusammenhang des geschichtlichen Lebens der Kirche eintritt. In diesem Sinn enthält der Satz *Extra ecclesiam nulla salus* eine gemeinchristliche Wahrheit. Aber dieser Gedanke — er ist schon im vorigen Paragraphen von uns betont worden — soll keineswegs ausschließen oder einschränken, daß der Christ in ein unmittelbares Verhältnis zu Gott tritt, wie es von dem einzigen Mittler Jesus Christus dem Menschen eröffnet ist. Des weiteren soll aber dies Verhältnis auch so beschaffen sein nach gemeinchristlicher Auffassung, daß der persönliche Gotteswille selbst in rein geistiger Gemeinschaft den Willen des Menschen so bestimmt, daß er das Gute will. Nun wird aber diese Grundrichtung in der Ordnung der religiösen Gedanken von dem Katholizismus durch Einschiebung fremdartiger Elemente und Motive verwirrt und verfälscht. Es sind folgende. Die „eingegossene Gnade" verwirrt das Verhältnis zwischen Gott und der Seele, indem diese nicht durch die rein geistige Bewegung des göttlichen Willens bewegt wird, sondern Gott ihr etwas geschaffenes Übernatürliches, das trotzdem irgendwie naturhaften Charakter hat, einflößt. Es ist nicht ein Ich, welches in rein geistiger Berührung in das andere Ich eingeht und es dadurch umbildet, sondern es ist ein Vorgang als wenn der Arzt dem Kranken eine Medizin eingießt, um ihn durch dies objektive Mittel wieder zu Kräften zu bringen. Gott ist Schöpfer, aber es ist nicht freies Geistesleben, was er dem Menschen einhaucht, sondern es ist eine naturartige Kraft. Es ist dann aber ganz begreiflich, daß neben der eingegossenen Gnade

das Gesetz steht. Dies erst gibt dem menschlichen Ich die Möglichkeit ebenfalls in Aktion zu treten, indem es die mitgeteilte Kraft zu den von dem Gesetz gebotenen Handlungen anwendet. So treffen sich in dem Gnadenempfang zwei dem Wesen des Christentums fremde Züge, nämlich die naturhafte Gnade und sal persönliches Gegengewicht der Moralismus des Menschen, der sich frei dem Gesetz unterwirft und dadurch sich Verdienst und Lohn bei Gott erwirbt. Das bedeutet aber, daß in die Erlösungsreligion Glieder eingefügt werden, die an die naturhafte Mystik und an die Gesetzesreligion erinnern. Aber auch der mit besonderen Kräften und Vollmachten ausgerüstete Priester bedeutet einen Rückfall in die früheren Religionsstufen. Daß die Religionsgemeinschaft gewisse Personen mit einem festen Dienst betraut, ist eine in der Entwicklung der Gemeinde begründete Notwendigkeit, daß aber diese Personen durch göttliches Recht und übernatürliche Kräfte ausgezeichnet sein sollen, behindert einerseits die Unmittelbarkeit des Verhältnisses zu Gott und verstößt andererseits gegen die Stellung Christi als des alleinigen Mittlers. Und überhaupt ist das göttliche Gesetz selbst ein Rückschritt gegen einen Grundgedanken der Erlösungsreligion, nämlich daß die Willensgemeinschaft mit Gott auf einem inneren Erleben des göttlichen Willens beruht und nicht auf irgendwelchen äußeren Satzungen. Hiermit steht aber weiter auch das im Zusammenhang, daß die Religion als gesetzliche das sittliche Leben in der Weise der staatlichen Ordnung von außen nach innen zu regeln unternimmt. Indem sie aber so in das äußere Leben eingreift, nimmt die sie umfassende Gemeinschaft einen äußerlich rechtlichen Geist in sich auf. Zunächst mag das praktische Erfolge haben und sich durch diese empfehlen, aber das unechte Element, das hierdurch in die religiöse Gemeinschaft eindringt, macht in der Folge immer seinen Einfluß geltend in der Politisierung der Religion und in Konzessionen der Moral an den weltlichen Sinn und Erfolg.

Die Sachlage ist somit die, daß die katholische Auffassung des Christentums allerdings im Prinzip die christlichen Ideen der Erlösungsreligion, das heißt die Unmittelbarkeit und die reine Geistigkeit, die Betonung der Gnade als des alleinigen Grundes der Erlösung sowie des Wirkens der Erlösten und die Notwendigkeit der Christenheit sich als Leib Christi zu organisieren und ihre

werktätige Kraft in der Welt zu erweisen anerkennt, daß sie aber durch den Legalismus und Moralismus, durch den Sakramentarismus und die Hierarchie diese Ideen mit fremdartigen Elementen durchsetzt und dadurch ihre prinzipgemäße Wirkung hemmt. Dies ist nicht dadurch nachzuweisen, daß man die alten Lehrgegensätze im einzelnen hervorhebt und sie an der Hand der urchristlichen Urkunden prüft — auch das kann geschehen und führt zu dem gleichen Resultat — sondern dadurch, daß man von den gemeinsam anerkannten Prinzipien der Erlösungsreligion ausgeht und von ihnen aus erweist, daß die evangelische Form des Christentums, trotz der Unfertigkeiten und Unvollkommenheiten, die auch ihr anhaften, grundsätzlich sich auf der Linie der anerkannten Prinzipien hält, während die katholische Form von ihnen abweicht. Wir haben letzteres erwiesen. Ersteres aufzuzeigen, ist eine wesentliche Aufgabe dieses Werkes. Es wird sich daher erübrigen hier die Resultate vorwegzunehmen. Hier wird es also genügen, daß wir nochmals daran erinnern, daß die evangelische Anschauung grundsätzlich sich von den hervorgehobenen Fremdkörpern in der katholischen Lehre freihält und daß sich in ihr auch keine andersartigen Motive finden lassen, die nun etwa ihrerseits das *sola gratia* oder die Geistigkeit und Innerlichkeit des Verhältnisses zu Gott, die alleinige Mittlerschaft Christi oder den Kirchencharakter des Christentums erschüttern oder aufheben. Kein Einsichtiger wird dem gegenüber etwa an die Sünden auch der evangelischen Christen oder an die Mängel und Unklarheiten in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Prinzipien erinnern wollen. Daß derartiges vorliegt, ist ebenso selbstverständlich als beklagenswert. Aber es ist auch selbstverständlich, daß es etwas anderes ist, ob menschliche Sündhaftigkeit und Schwäche bei der Durchführung eines Prinzips Fehler begeht oder ob das anerkannte Prinzip selbst durch fremdartige Elemente grundsätzlich von vornherein abgeändert wird. So liegt die Sache aber bei dem uns jetzt beschäftigenden Gegensatz. Der Kampf der Kirchen versumpft immer wieder dadurch, daß sie einander ihre Sünden, Fehler und Unvollkommenheiten triumphierend vorhalten. Wir von unserem Standpunkt her haben gar kein Interesse daran katholische Sünden ausfindig zu machen, in jeder menschlichen Entwicklung lassen sich Sünden leicht aufzeigen. Uns handelt es sich um die ganz andersartige rein sachliche Frage, ob nämlich

die katholische Lehre die auch von ihr prinzipiell anerkannten Grundideen der Erlösungsreligion rein durchführt oder ob sie ihnen grundsätzlich fremdartige anderen Entwicklungsstufen der Religion entstammende Motive eingefügt hat. Um eine irrige, praktisch wie geschichtlich übrigens wohl verständliche, Anschauung handelt es sich dabei, nicht um sittliche Verfehlungen.

Der Nachweis für unser Urteil läßt sich aber nicht nur auf dem Wege einer prinzipiellen Erörterung erbringen, sondern diese wird gekrönt durch die Erkenntnis des historischen Ursprunges der von uns als fremdartig erkannten Grundsätze. Der die Theorie von der eingegossenen Gnade leitende Geistbegriff ist antiken, und zwar stoischen und neuplatonischen, Ursprunges, wie die Dogmengeschichte im einzelnen zeigt. Die Anschauung von dem in bestimmte sinnliche Stoffe und Handlungen gebannten Geist ist im Mysterienwesen der ausgehende Antike überaus häufig und führt schließlich auf die primitiven Vorstellungen von den in materieller Form bestehenden übernatürlichen Kräften zurück. Der Moralismus, der den Wert des Menschen nach seinen moralischen Werken bemißt, ist ein gemeinsames Element der Kultur der ausgehenden Antike. Mit diesem steht in Zusammenhang der Legalismus, der sich vor der Vernunft dadurch rechtfertigt, daß er die Gesetze als Ausdruck angeborener Vernunfttriebe und somit als rational begründet erweist. Endlich ist aber zum Verständnis des lateinischen Kirchentums und seiner Hierarchie zu verweisen auf die politische Anlage des lateinischen Geistes und auf die Erbschaft der römischen Weltherrschaft. Diese Züge in dem lateinischen Christentum haben sich uns als dem Wesen und dem Grundriß der christlichen Religion fremdartig erwiesen. Dies ist jetzt dadurch bestätigt, daß sie in der Tat sich als Eindringlinge aus der antiken Gedankenwelt ergeben haben. Sie haben aber je länger desto mehr in ihren Wirkungen sich als eine Fessel der christlichen Religion erwiesen. Und dies — nicht etwa ein biblischer Purismus — ist der innere Grund zu der Reformation der Kirche geworden. Diese hat sich aber nicht in der Kritik erschöpft, sondern letztere wurde getragen von dem positiven Verständnis der Urelemente der christlichen Religion in dem ihrem Wesen entsprechenden inneren Zusammenhang. Es war ein religiöses Genie ersten Ranges, das in persönlichem Erleben das echte Christentum wiederfand und es an der Hand der urchrist-

lichen Zeugnisse der Frömmigkeit rekonstruierte. Das ist die Großtat Luthers gewesen. Nicht Scharfsinn und Gelehrsamkeit, nicht kritische Lust oder natürlicher Tatendrang haben ihn zu seinem Werk getrieben. Dies ist vielmehr das Resultat des unmittelbaren religiösen Erlebens.

3. Man kann das Christentum Luthers als das deutsche Christentum bezeichnen. Denn die Kritik an der lateinischen Religion bei den germanischen Völkern, die das Mittelalter durchzieht, fand in Luther ihren Abschluß. Und die Ansätze zu einem neuen Verständnis des Christentums, das dem eigentümlichen germanischen Seelenbedarf entsprach, sind in seinem religiösen Erleben zu einer weltgeschichtlichen Wirklichkeit geworden. Der deutsche Geist war nicht wie der lateinische Geist innerlich gebunden durch die antike Bildung, denn er hatte sie nur erlernt und sie war nicht aus ihm selbst emporgewachsen. Aber er war auch nicht mehr gefesselt durch die eigene Urreligion, denn diese war längst an dem Christentum zersplittert. So war er fähig in nackter Ursprünglichkeit das Christentum zu ergreifen. Die der deutschen Geistesanlage eigene Neigung zum seelischen Erlebnis, zum Eindringen in die Urtiefe des Erlebten und die Gewissenhaftigkeit im Empfangen und in der Bewährung des Empfangenen befähigte sie die Grundzüge in der Konzeption Luthers aufzunehmen und sich anzueignen. Das wäre in diesem Grade natürlich nicht möglich gewesen, wenn nicht die geistige Erziehung durch die mittelalterliche Bildung vorangegangen wäre. Aber diese Erziehung ist nie imstande gewesen die deutsche Eigenart aufzuheben. Diese faßte die ihr dargebotene Lehre und Ordnung der Kirche gemäß ihrer Innerlichkeit langsam, schwerfällig und mit Durchführung aller ihrer Konsequenzen auf. Aber nicht nur die deutsche Eigenart hat dies bewirkt, sondern auch die Unmöglichkeit ein fest formuliertes System mit der Leichtigkeit und der glücklichen Inkonsequenz, welche diejenigen, aus deren Denken und Erleben das System hervorwuchs, diesem gegenüber zu haben pflegen, umzudeuten oder im einzelnen Fall auf seine Urelemente zu reduzieren. Das System war eben nicht von dem deutschen Geist selbst hervorgebracht, daher nahm man es wie es war in unerbittlicher Treue und Konsequenz. Aber daher war man auch außerstande sich ihm gegenüber durch Übersehen oder Überhören seiner Auswüchse zu helfen. An einzelnen Ver-

besserungen konnte es daher nicht genug sein. Es mußte bleiben oder fallen als Ganzes. Und das deutsche Verständnis des Christentums hat daher das lateinische System als Ganzes ausgestoßen, mochte es zunächst auch noch so viel Züge in Lehre, Sitte und Kultus aus ihm beibehalten.

Man kann sagen, daß kaum eine Erscheinung der Religionsgeschichte so interessant und lehrreich ist wie der Katholizismus. Man kann an ihm die schöpferische Synthese der Religion studieren, die eine Unzahl verschiedenartiger und selbst einander widersprechender Vorstellungen zu einer neuen Einheit zusammenfaßt und an dieser mit unbeugsamer Zähigkeit festhält. Nicht nur von den Elementen der Bildung, Kultur und Politik gilt das, sondern auch von den mannigfaltigen Motiven der Religion selbst. Elementen von allen Religionsstufen kann man hier begegnen in urwüchsiger Gestalt. In unendlicher Erhabenheit kann die Erlösungsreligion wiedergegeben werden und auf weiten Strecken verschwindet dann ihr Strom unter den Felsen der Gesetzesreligion, um dann wieder aus ihnen hervorzugehen und in breiter Fläche über das Sumpfland primitiv religiöser Vorstellungen sich auszubreiten, und schließlich doch wieder zeitweilig als reines Wasser der Erlösungsreligion dahinzurauschen. Aber nicht nur ein unvergleichliches Paradigma religionsgeschichtlicher Typen bietet das dem Beschauer dar, sondern auch eine Fülle von Berührungen mit dem volkstümlichen Empfinden und mit Urtönen des Menschengemütes, die in diesem fortklingen. Gegenüber diesem geschichtlichen Reichtum erscheint das deutsche oder evangelische Christentum fast arm mit seiner Konzentration aller Interessen auf Innerlichkeit und Geistigkeit, auf Wahrhaftigkeit, Gewissenhaftigkeit und einfältigen stillen Dienst. Aber man klage nun über diesen Mangel an inneren Beziehungen zu dem bunten Wechsel der natürlichen Ideen und Vorstellungen der Welt oder nicht, daran kann nicht gezweifelt werden, daß in dem einfachen Grundgefüge dieser Gedanken die christliche Erlösungsreligion in klassischer Reinheit zutage tritt. Der Mangel an natürlichen Beziehungen, an rationalen Deutungen, an sinnlichen Formen kann zeitweilig seine Ausbreitung in den breiten Volksmassen hindern und es als eine Religion nur für reife und geistige Menschen erscheinen lassen. Aber man darf nicht vergessen, daß derartige Schranken — man muß sie als solche erkennen und zu

überwinden trachten — doch auch wieder eine Schutzwehr sind wider die naturalisierende Entnervung der religiösen Grundelemente oder wider die Verweltlichung der Religion.

Wir haben von dem germanischen Christentum geredet. Man kann das leicht dahin mißdeuten, als wenn dies Christentum eben nur für Deutsche brauchbar und verständlich ist. Indessen wir haben zugleich dies Christentum als das echte Christentum bezeichnet. Darin ist aber das Urteil enthalten, daß dies Christentum zugleich das Christentum für die ganze Welt ist. Daß die Germanen durch ihre natürliche Eigenart vor anderen Völkern befähigt gewesen sind die inneren Widersprüche in dem lateinischen Christentum zu empfinden und das Wesen des Christentums dem Erlösungsprinzip entsprechend rein zu erfassen, das ist eine „zufällige Geschichtswahrheit", die aus der geschichtlichen Konstellation zu verstehen ist, Nicht so steht es also, als hätten Deutsche eine Religion erfunden, die nach ihrem eigenen Maße gebildet ist, sondern der geschichtliche Zusammenhang und die besondere geistige Anlage der Deutschen haben dazu geführt, daß unter ihnen die seit langen Jahrhunderten in der Geschichte wirksame Religion Christi in ihrer Eigenart wieder empfunden und von den Entstellungen gereinigt wurde, die sich ihr angeheftet hatten. Weder liegt also in der Bezeichnung „deutsches Christentum" nationaler Chauvinismus noch auch die Beschränkung des evangelischen Christentums auf das deutsche Volk. Wie der deutsche Geist vermöge seiner Anlage so manche geistesgeschichtliche Erscheinung in ihrem Wesen erst hat verstehen lehren, so ist auch die religiöse Anlage in ihm so lebhaft gewesen, daß er zuerst das Wesen der Erlösungsreligion wieder in seiner ganzen Tiefe zu erfassen vermocht hat.

4. Die Geschichte des Protestantismus zeigt, daß auch Romanen und Angelsachsen die neue religiöse Erkenntnis verstehen konnten und zu dem inneren Erleben, das durch sie erschlossen war, befähigt waren. Es hat in unserem Zusammenhang keinen Sinn dies an den geistigen Führern des außerdeutschen Protestantismus nachzuweisen. Denn es ist unzweifelhaft, daß Calvin wie seine Nachfolger zwar durch dogmatisch-technische Differenzen und kirchenpolitische Methoden und Tendenzen sich von Luther unterschieden haben, daß sie aber in ihrem Verständnis des Christentums als Erlösungsreligion sich durchaus in den Bahnen bewegen,

die Luther erschlossen hat. Bei dieser Grundlage bleibt es auch später. Aber in dem Neucalvinismus traten immerhin Gesichtspunkte in Wirkung, die eine gewisse Abweichung in sich bergen. Schon bei Calvin fällt die starke Betonung von Gesetz, Disziplin und Werken sowie die Forderung völliger Unabhängigkeit der Kirche vom Staat sowie die Leitung dieses durch die christlichen Ideen auf. Beide Züge haben sich weiter entwickelt und festgesetzt, der erstere in dem Maß stärker als das ihm die Wage haltende Gegengewicht der Prädestinationsidee später in Fortfall gekommen ist. Der andere Zug ist dadurch eigentümlich bestimmt, daß in den betreffenden Staaten die religiösen Gemeinschaften gleichmäßig tolerant behandelt werden und zu dem Zweck die Trennung der Kirchen vom Staat durchgeführt wird. Indem nun aber diese Staaten einerseits demokratisch regiert werden und so unter die Leitung der öffentlichen Meinung kommen, andererseits aber das größte Gewicht darauf legen christliche Gemeinschaften zu sein, nimmt die öffentliche Meinung einen moralischen und religiösen Charakter an. So tritt also wieder eine Leitung der staatlichen Tendenzen durch die christlichen Ideen ein. Aber wie in dem Katholizismus, so zeigt sich auch im Neucalvinismus die verhängnisvolle Wirkung dieser Vermengung der Interessen. Das folgt daraus, daß die eigenartigen Tendenzen von Politik, Wirtschaft und Handel in der Demokratie mit besonderer Kraft die öffentliche Meinung bestimmen, diese nun aber doch grundsätzlich christlich und moralisch sein soll. So kommt es aber zu einem ähnlichen Resultat, wie man es in der Kirche des Mittelalters beobachten kann. Die scheinbar leitende Stellung der christlichen Moral in der Öffentlichkeit wird dadurch ermöglicht, daß diese sich zur Vertreterin rein weltlicher Interessen macht und dadurch selbst ihre Strenge und Eindeutigkeit verliert. Hierüber wie über den Charakter des Calvinismus ist anderwärts eingehend gehandelt worden (Dogmengesch. IV 2[3], 626 ff.). Das dort Begründete soll hier nicht wiederholt werden. Es ist uns genug an dem Resultat. Die imponierende Erscheinung der calvinischen Kirchen bietet keine Mittel zu einem tieferen Verständnis des Wesens des Christentums dar als der deutsche Protestantismus. Ein andersartiges Verhältnis zum Staat hat ihnen allerdings eine umfassendere Möglichkeit der direkten Beeinflussung des öffentlichen Lebens dargeboten als sie dem deutschen Protestantismus möglich war, der grundsätzlich nur durch die

Beeinflussung der Frömmigkeit und Sittlichkeit seiner Mitglieder, das heißt aber indirekt auf das öffentliche Leben einwirken will. Jedoch gerade diese Erweiterung des christlichen Aufgabenkreises nicht minder als das Gesetztum in der Betonung des Bibelbuchstabens oder der ethischen Disziplin führt zu Erscheinungen, die nicht als ein vertieftes oder bereichertes Verständnis dessen, was das eigentliche Wesen der Erlösungsreligion ist, angesehen werden können. Aber auch der, welcher die bezeichneten Erscheinungen anders meint erklären zu sollen, wird zugestehen, daß sie das Verständnis des Christentums als Religion nicht irgend erheblich zu fördern geeignet sind. Dann aber wird es sein Bewenden haben können bei dem oben gewonnenen Resultat, daß wir in dem evangelischen Christentum in der Fassung Luthers die echte Form des Christentums zu erblicken berechtigt sind. Die Frage nach der Union in einigen deutschen Landeskirchen scheidet hierbei völlig aus, denn einerseits waltet in den unierten Kirchen der Geist des Luthertums unstreitig vor und andererseits hat es sich bei der Union nicht um eine Vereinigung mit den Sondertendenzen des Neucalvinismus gehandelt, sondern lediglich um die Herstellung eines *Modus vivendi* zwischen den Bekennern des Luthertums und des Altcalvinismus.

5. Aber auch der griechischen Form des Christentums kann nicht die Gleichwertigkeit mit dem evangelischen Christentum zugesprochen werden. Auch bei dieser Frage können wir nicht in geschichtliche Details eingehen. Die Idee der erlösenden Gottesherrschaft hat hier unter dem Einfluß der neuplatonischen Stimmung die Form der Mitteilung des unsterblich machenden Geistes angenommen. Diese Mitteilung ist Aufgabe der Hierarchie durch Vermittlung der christlichen Mysterien, zugleich aber auch durch die Aufklärung des Geistes, die von der Verkündigung der rechtgläubigen Dogmen ausgeht. Die Herstellung einer Stimmung der Andacht und der Ergebenheit, die sich steigern kann zu dem Bewußtsein der Einheit mit der Gottheit, ist dabei das Ziel. Es sind fraglos echt religiöse Motive, die auch bei dieser Deutung der Gottesherrschaft zutage treten. Die Durchdringung des ganzen Daseins mit göttlichem Leben, das Bewußtsein von der Welt befreit zu sein durch die Einheit mit Gott und dadurch ewig oder göttlich zu werden — das sind Gedanken, die allerdings der christlichen Sphäre entstammen. Nun kommt aber ein fremd-

artiger Zug dadurch in dies Gebilde herein, daß die Gottheit nicht als sittlich wirkender Wille, sondern als die rein geistige Substanz, als das Eine gegenüber dem Vielen der Welt verstanden wird. Damit steht in Zusammenhang, daß die Gottheit in ihrer Offenbarung zwar eine übernatürliche Erneuerung der Menschheit zu Wege bringt, nicht aber sich als der gute Wille in dem bösen Willen der Menschen durchsetzt. Das Böse ist letztlich mehr das Übel der Vergänglichkeit als der Gott widerstrebende böse Wille. Daher wird arglos von dem „freien Willen“ des Menschen geredet und als sicher vorausgesetzt, daß die Belehrung über das Gute auch die Kraft haben wird, durch die Erkenntnis den Willen zum Guten zu bestimmen. Das ist echt griechisch gedacht. Aber es führt dazu, daß der Mensch sich eigentlich durch die Aufklärung von oben selbst vom Bösen befreit. Dazu kommt dann noch die Befreiung von den Mächten der Vergänglichkeit durch die Mitteilung des Ewigkeitsgefühls. Ist nun aber nicht die Erneuerung des Willens der eigentliche Kern der Religion, so hat das zur Folge, daß die ethische Teleologie dem Erlösungsgedanken abhanden kommt. Zwar soll der Mensch gute Werke tun, aber die guten Werke sind nicht der direkte Erfolg der Erlösungskräfte, sondern sie laufen neben diesen her und entstammen eigentlich einem anderen Prinzip, nämlich der freien Entscheidung für die erkannte Wahrheit. Bei dieser Sachlage kann es aber nicht wundernehmen, daß die Sittlichkeit des bürgerlichen Lebens ihre Maßstäbe mehr in den weltlichen Gesetzen und Ordnungen findet als in dem göttlichen Willen. Das bedeutet aber — anders ausgedrückt —, daß die christliche Erlösungsreligion in dieser Fassung nicht imstande ist das sittliche Leben positiv zu bestimmen. Sie kann durch die von ihr ausgehende Stimmung der Überweltlichkeit die Moral der Weltverneinung und der Weltflucht, wie wir sie in dem Leben der Einsiedler und Mönche reichlich kennen lernen, erzeugen. Aber die positive Beziehung zu dem alltäglichen Leben mit seinen Berufsaufgaben fehlt ihr. Für die Verkettung dieses Lebens mit dem ewigen Ziel des Daseins mangelt das Verständnis. Hieraus folgt dann aber sowohl der Mangel an umfassenden Kulturwirkungen als auch die völlige Unterwerfung der Kirche unter die staatliche Politik und deren Tendenzen. Das Gefühl der Ewigkeit gibt dem Individuum wie der religiösen Gemeinschaft nicht die teleologische

Richtung auf positive Beeinflussung des weltlichen Daseins. Und der von Dogma und Gesetz erleuchtete Intellekt vermag den Willen nicht zu der für diesen Zweck notwendigen Anspannung aller Energie anzutreiben. Dies aber ist die Folge davon, daß die erlösende Gottesherrschaft nicht von vornherein auf die innere Bewegung des Willens eingestellt ist, sondern sich in der Erzeugung des Gefühls mystischer Überweltlichkeit erschöpft, zu der dann als ein zweites die Aufklärung durch Gesetz und Dogma tritt, die aber, da ihr das Schwergewicht wirksamer Erlösungskraft fehlt, nicht imstande ist den Defekt an moralischer Energie zu ersetzen.

Ähnlich wie wir es bei dem lateinischen Christentum beobachteten, ist also auch hier eine doppelte Reihe wahrzunehmen, die mystischen Kräfte der Erlösung und das Gesetz für verdienstliches Tun. Indessen liegt der große Unterschied vor, daß die sakramentale Gnadenwirkung in der lateinischen Auffassung dem Zweck der Herstellung der Kräfte zu sittlicher Tätigkeit unterstellt ist. Dieser Stoff erhält dann durch das Gesetz gleichsam seine Form, sodaß beide Faktoren aufeinander bezogen sind und miteinander wirken. Dagegen fehlt in der griechischen Anschauung diese Wechselbeziehung zwischen der Gnade und den sittlichen Geboten. Die Folgen dieser Differenz zeigen sich aber deutlich in der so verschiedenen Kulturwirkung und dem ebenso verschiedenen Bewußtsein von der Selbständigkeit des kirchlichen Lebens von dem Staat. Daß aber durch die angedeutete Kombination des Gnaden- und des Gesetzesfaktors das lateinische Christentum der Idee des Christentums näher kommt als die griechische Anschauung, bedarf nach dem Obigen keines Beweises. Aber ebenso ist es sicher, daß das griechische Christentum mit seinem kraftlosen Gesetztum und mit seiner nicht genügend ethisch orientierten Gnadenauffassung hinter dem echten Wesen des Christentums zurückbleibt. Daß es auch hier fremde Elemente sind, die diesen Rückstand erklären, ist im Lauf der Darstellung schon angedeutet worden.

6. Eine Untersuchung des Christentums der Sekten ist in unserem Zusammenhang nicht veranlaßt. Die großen Sekten wie die Methodisten, Baptisten usw. haben sich selbst zu Kirchen ausgewachsen und teilen als solche die Eigentümlichkeiten des Neucalvinismus in einem solchen Umfang, daß, abgesehen von ein-

zelnen Sonderlehren, das über den angelsächsischen Calvinismus Dargelegte auch von ihnen gilt, zumal sie den eigentlichen Sektencharakter abgestreift haben. Die Eigenart dieses besteht in dem Gegensatz wider das Kirchentum. Und zwar stellt sich dieser in zwei Typen dar. Entweder so, daß die Grundrichtung der Kirche, aus der die Sekte hervorgeht und wider die sie sich dann wendet, in einseitiger Konsequenz und ohne Berücksichtigung der geschichtlichen Lage der Kirche und der aus dieser hervorgehenden Stellungnahme zu Vernunft, Wissenschaft und Kultur, zum äußersten gesteigert wird unter dem Gesichtspunkt der Errettung der einzelnen Seelen. Oder die Sekte nimmt eine der Tendenz der Kirche in Leben und Lehre tunlichst entgegengesetzte Richtung ein vielfach mit Anleihen bei archaistischen Formen und Gedanken, indem sie auf diesem Wege die einzelnen Seelen aus dem Babel der Kirche zur ewigen Seligkeit zu führen verspricht. Man kann für den ersteren Typus als Beispiele etwa anführen die Montanisten, Novatianer, Donatisten, die ursprünglichen Formen des Methodismus und des Baptismus, die russischen „Altgläubigen" usw., für den zweiten Typus die Gnostiker, Manichäer, Katharer, Waldenser und verschiedene der russischen Sekten u. a. Diese Einteilung hat freilich den Mangel, daß sehr nahe verwandte Erscheinungen je nach der Kirche, auf deren Gebiet sie sich entfalten, in einem Fall unter den ersten, in dem anderen unter den zweiten Typus fallen werden. So würden etwa die Waldenser auf evangelischem Boden dem ersten, auf mittelalterlichem Boden dem zweiten Typus zuzuzählen sein oder die russischen Stundisten in ihrer Heimat in den zweiten, bei uns in den ersten Typus einzureihen sein. Aber wenn man hiervon absieht, so ist doch auf Grund der ausgesprochenen Beobachtungen die Erkenntnis gewonnen, daß der Gegensatz der Sekte zu ihrer Kirche stets eine besondere Abhängigkeit von letzterer in sich schließt. Die Kirche will das Volk gewinnen, die Sekte denkt an die einzelne Seele, erstere sucht daher positive Beziehungen zu dem geschichtlichen Leben, letztere trachtet diese Beziehungen zu verkürzen. Die Kirche vertritt eine geschichtliche Gesamtanschauung und geht einen von der geschichtlichen Entwicklung gebahnten Weg. Die Sekte dagegen legt alles Gewicht auf einzelne erweckliche und erbauliche Eindrücke und sucht dazu ihre Anhänger vom breiten und gebahnten Wege der Kirche abzubringen. Aber

ob die Sekte nun einzelne kirchliche Gedanken auf das höchste steigert (etwa die Bekehrungsfrömmigkeit des alten Methodismus im Verhältnis zum Calvinismus) oder gewisse kirchliche Gedanken auszuschalten sich bemüht (etwa der Antisakramentarismus einiger mittelalterlichen Sekten), sie bleibt immer abhängig von der Kirche. Das ist zunächst darin klar, daß sie trotz aller Abweichungen im einzelnen keine eigenartige Gesamtanschauung besitzt. Es bewährt sich aber auch an der Überlegung, daß die Steigerung einer Idee ebenso wie die Konzentrierung des Interesses auf deren Überwindung beständig in Abhängigkeit von jener Idee oder der ihr zugrunde liegenden Fragestellung erhält.

Bei dieser Sachlage wird es aber einleuchten, daß wir für die umfassende Absicht unserer Untersuchung keine neuen Gesichtspunkte aus der Analyse der Sekten gewinnen würden. Und zwar deshalb, weil sie keinen umfassenden originalen Typus der christlichen Religion darbieten, sondern direkt wie indirekt, positiv oder negativ von den Kirchen, zu denen sie in Gegensatz treten, abhängen. Weder die Konzentrierung des religiösen Interesses auf die Einzelpersonen — sie ist übrigens für die Religionspsychologie vielfach sehr lehrreich — noch die Übersteigerung kirchlicher Frömmigkeit, noch auch die Tendenz auf Negation von einzelnen Zügen dieser bietet eine neue Gesamtanschauung von den Grundelementen der Religion und deren Beziehungen untereinander. Dies ist aber, worauf es in dem Zusammenhang unserer Gedanken ankommt. Daher dürfen wir hier die Sekten beiseite lassen.

Das Resultat dieses Paragraphen ist also, daß das von uns auf Grund der allen christlichen Religionsformen gemeinsamen Lebenskräfte und Lebenstendenzen festgestellte Wesen des Christentums die seiner Art und Anlage entsprechende geschichtliche Ausprägung in dem evangelischen Christentum, speziell in dem Verständnis der Religion bei Luther, gefunden hat. Daß dies nicht in bezug auf jede einzelne „Lehre" oder praktische Einrichtung gelten soll, kann dem aufmerksamen Leser nicht entgangen sein. In *diesem* Sinn darf von der vorstehenden Untersuchung gesagt werden, daß sie den überkonfessionellen Charakter eingehalten hat, der durch die von uns verfolgte Absicht gefordert war. Sieht man aber auf den Grundriß, so glauben wir erwiesen zu haben, daß das Wesen des Christentums seinen echten Ausdruck in dem evangelischen Christentum gefunden hat.

§ 8. Das Christentum als die absolute Religion.

1. Dreierlei ist aus der bisherigen Untersuchung hervorgegangen. Wir haben erkannt, daß das Christentum Religion ist, daß aber auch die sonstigen Religionen der Menschheit in ihren verschiedenen Abstufungen als solche bezeichnet zu werden verdienen. Wie diese Religionen besondere geschichtliche Erscheinungen sind, so ist auch das Christentum eine besondere positive Größe. Das Christentum steht also nicht zu den anderen Religionen in dem Verhältnis von Religion zu Nichtreligion. Somit hat die Bezeichnung „absolute Religion" nicht den Sinn, daß das Christentum die einzige Religion ist, sondern es ist historisch betrachtet eine Religion unter anderen Religionen. Das bedeutet aber nicht, daß es mit ihnen auf derselben Stufe steht. Die geschichtliche Übersicht hat uns schon gezeigt, daß es auf der höchsten dieser Entwicklungsstufen steht oder eine Erlösungsreligion ist. Aber zugleich hat sich herausgestellt, daß es sich in tiefgehender Weise von den sonstigen Erlösungsreligionen unterscheidet. Der Nachweis seines absoluten Charakters kann nach dem Gesagten nur darin bestehen, daß zweierlei festgestellt wird. Und zwar erstens, daß der Grundriß der Religion oder dann ihr Wesen in dem Christentum in vollendeter Gestalt sich offenbart. Das heißt aber so, daß das Prinzip der Religion oder die wirksame göttliche Offenbarung in dem Christentum in schlechthin reiner und allseitig konsequenter Durchführung sich darstellt. Es bedeutet aber zum anderen auch, daß das Christentum dem religiösen Bedarf des menschlichen Geistes, der alle Religionen mitbestimmt und deshalb auch ihre Fortentwicklung bedingt, nach allen Richtungen hin entspricht. Wie also aus der göttlichen Offenbarung und der ihr entsprechenden apriorischen religiösen Anlage des Menschengeistes mannigfache Religionsformen hervorgehen, die aber nur ein unvollkommenes und daher stets über sich selbst hinausdrängendes Produkt dieser beiden Faktoren sind, so ist schließlich eine Religionsform entstanden, die der Art der beiden Prinzipien schlechthin entspricht und daher einer weiteren Vervollkommnung weder bedürftig noch fähig ist. In diesem Sinn kann dann das Christentum freilich als d i e Religion be-

zeichnet werden, denn es ist die Religion, in der die beiden Prinzipien aller Religion sowohl an sich wie auch in ihrem Zusammenwirken sich in der ihrem Wesen und ihrer Tendenz schlechthin gemäßen Form darstellen. Hieraus folgt dann, daß das Christentum zu den sonstigen Religionen in einem doppelten Verhältnis steht. Dies Verhältnis ist einerseits negativ, andererseits positiv. Das Christentum ist also die Negation aller sonstigen Religionen nach der Richtung hin, in der sie von ihm abweichen. So angesehen, kann es nie aufhören als die Kritik aller Religionen aufzutreten, denn hierdurch erweist es sein Recht ihnen gegenüber. Aber sofern es mit denselben Prinzipien operiert wie die anderen Religionen steht es zu ihnen auch in einem positiven Verhältnis, denn das, was in ihnen ansatz- und versuchsweise zur Verwirklichung gelangt, ist in ihm in der Form der Vollendung vorhanden. Man kann sich dies Verhältnis an der Durchsetzung jedes leitenden Prinzips in der Geschichte veranschaulichen. Überall handelt es sich darum, daß das Prinzip auf den menschlichen Geist so einwirkt, daß dieser durch viele einseitige Versuche hindurch zu der dem Prinzip wie seiner Anlage entsprechenden Erfassung und Gestaltung gelangt. Auch hierbei ist die letzte und abschließende Entwicklungsstufe sowohl die Vollendung als die Negation aller vorangegangenen Entwicklungsstufen. Und zwar wird dies Verhältnis um so schärfer hervortreten als es sich wirklich um einen vollendenden Abschluß handelt. Von einem solchen wird man aber um so sicherer reden können als das leitende Prinzip wirklich zu seiner definitiven innerlich erschöpfenden Offenbarung gelangt ist.

2. Man kann gegen diese Gedanken einige Einwendungen erheben. Zunächst kann man sagen, daß doch das Christentum selbst wieder eine Entwicklung zu höheren Formen durchläuft, daß es also keineswegs als eine „vollendete“ Größe betrachtet werden kann. Die Tatsache kann im Hinblick auf die Erörterung in dem vorigen Paragraphen nicht in Abrede gestellt werden. Nun haben wir aber erkannt, daß das christliche Prinzip in seiner geschichtlichen Entfaltung und Durchführung zunächst gebunden gewesen ist durch Motive der vorchristlichen Religionsentwicklung und daß es sich darum gehandelt hat, es aus dieser Bindung zu lösen. Dann aber bringt der erhobene Einwand nichts Durchschlagendes wider unseren Gedanken. Das wäre nur dann der

Fall, wenn das christliche Prinzip selbst im Lauf der Entwicklung aus sich heraus sich verändert hätte. Das ist aber nicht der Fall, sondern es ist nur nicht konsequent durchgeführt worden, weil seine Träger alsbald durch fremdartige Ideen sich haben bestimmen lassen. Das, was hier geschieht, läßt sich am besten verdeutlichen an der geschichtsphilosophischen Erwägung, daß die beherrschenden Ideen in der historischen Entwicklung Höhepunkte bilden, die die gesamte vorangehende und nachfolgende Geschichte bleibend bestimmen. Wir nennen diesen Höhepunkt die Epoche. Zu ihr strebt in vielen Ansätzen die vorangehende Entwicklung hin, wir nennen diese Ansätze mit ihren relativen Gegensätzen die Perioden der Entwicklung. Ebenso verläuft aber die der Epoche folgende und von ihr bedingte Entwicklung in mannigfachen Perioden, die allesamt dem Zweck dienen die Auswirkung der Epoche durchzusetzen. So ist das Christentum die Epoche in der Geschichte der Religion, der die Perioden der Religionsgeschichte vorbereitend vorangehen. Aber auch die Geschichte des Christentums selbst läßt sich unter diesem Gesichtspunkt verstehen. Die Offenbarung Gottes in Christus ist die Epoche in der Geschichte der christlichen Religion, die dann ihrerseits die Perioden ihrer Durchsetzung bestimmt.

Somit kann von einer Entwicklung des Christentums in einer Anzahl von gegeneinander abgestuften Perioden gesprochen werden und doch an der unwandelbaren und unüberbietbaren Höhe des religiösen Prinzips der christlichen Religion festgehalten werden. Es ist keine Erniedrigung der Grundideen der Religion Jesu, wenn man feststellt, daß zwar alle, die sie ergriffen haben, an ihnen die Seligkeit erlebten, daß aber nur durch mancherlei Mißverständnisse hindurch man zu dem vollen und reinen Verständnis dieser Ideen gelangt ist. Und auch dagegen ist kein grundsätzlicher Einwand zu erheben, daß der menschliche Geist in Zukunft zu einem noch reineren und tieferen Verständnis dieser Ideen gelangen kann als es in dem evangelischen Christentum vorliegt. Man denke nur an die Lehrformulierungen, an die Methoden der Beeinflussung der Welt oder an die Formen der Verfassung, so wird es jedem verständlich sein, daß auf allen diesen Gebieten Fortschritt möglich und vielleicht auch notwendig ist. Derartige Fortschritte werden naturgemäß auch dazu dienen die Religion selbst leichter und tiefer zu erfassen und in allen notwendigen

Konsequenzen in dem Gesamtleben durchzusetzen. Aber derartige Fortschritte werden an den grundlegenden Prinzipien und an ihren Verhältnis zueinander nichts zu ändern vermögen. Dies wird sich im Weiteren deutlich ergeben. Aber schon hier mag daran erinnert werden, daß man weder das Prinzip der rein geistig wirksamen erlösenden Gottesherrschaft noch auch das Prinzip des religiösen Apriori als der Fähigkeit reiner Geistigkeit in irgendeiner Richtung steigern oder erheben kann. Indem nun aber der Gang der religiösen Entwicklung von diesen Prinzipien geleitet war und sie schließlich in absoluter Reinheit herausgestellt hat, ist schlechterdings kein Fortschritt über die Prinzipien des Christentums hinaus denkbar. Sofern und solange es Religion in der Menschheit gibt, müssen sie so bleiben, wie sie sich als der Grund aller Religion herausgestellt haben. Da sie allmählich dem Grundzug der religiösen Entwicklung gemäß sich zu reiner Geistigkeit erhoben haben, ist durchaus undenkbar, daß sie durch irgend etwas weiter geändert werden können, da sie ja ihre letzte mögliche Form erreicht haben. Man kann dagegen das Dogma der Relativität aller geschichtlichen Größen anführen, aber das ist eben nur ein Dogma und man kann durch eine allgemeine Möglichkeit eine Wirklichkeit, deren Gegenteil undenkbar ist, nicht anfechten. Im Grunde liegt diesem häufigen Einwurf nur eine Verwechslung zugrunde. Man denkt in Wirklichkeit an den geschichtlichen Wechsel in dem theoretischen Verständnis und der praktischen Anwendung des Christentums und schließt von hier aus auf die Veränderlichkeit des Wesens des Christentums oder seiner Grundprinzipien. Aber dieser Schluß ist unüberlegt. So wenig genauere Beobachtungen eines Kausalverhältnisses das Kausalprinzip verändern und so wenig falsche Folgerungen aus einer sicheren Wahrheit letztere beeinträchtigen, so wenig kann aus den Irrungen der Dogmengeschichte oder den Fehlern der Kirchengeschichte die Wandelbarkeit der Prinzipien oder des Wesens der christlichen Religion begründet werden. Wir dürfen also bei dem Satz bleiben, daß das Wesen des Christentums nicht nur unwandelbar ist, sondern auch das Wesen der Religion in seiner letzten überhaupt denkbaren Form zum Ausdruck bringt. Wenn also Religion bleibt, wird auch Christentum bleiben und da Religion bleibt, wird Christentum sich als die Religion der Menschheit durchsetzen und bewähren.

3. Aber auch der Einwand, daß wir selbst durch unsere Betrachtung das Christentum in einen bloß relativen Gegensatz zu den übrigen Religionen stellen, wird jetzt von vornherein als hinfällig erscheinen. Wir haben das Christentum ja keineswegs als eine Periode unter den vielen der Religionsgeschichte hingestellt, sondern wir haben ihm die Stellung der allbeherrschenden Epoche zugewiesen. Das heißt aber, daß das Christentum nicht eine Religion wie die anderen ist, sondern daß es die Religion ist, die alle übrigen Religionen richtet und zu der alle Religionen hinstreben. Diese Stellung ist es aber, die sie in einen Artgegensatz zu allen Religionen rückt und ihr zugleich die Art der absoluten Religion sichert, wie gezeigt worden ist.

Aber noch eine Schwierigkeit wartet unser. Man kann etwa sagen, daß unsere Auffassung dazu drängt, alle Religionen gleichmäßig auf eine Offenbarung des göttlichen Prinzips zurückzuführen und daß dann der Vorzug des Christentums in dem Maße unbegreiflich werde als es unverständlich sei, daß Gottes Offenbarung etwas anderes als die reine Wahrheit den Menschen erschließen könne. Zunächst ist demgegenüber zu sagen, daß man allerdings eine allgemeine Offenbarung Gottes in der Natur und in dem geistigen Leben der Menschheit annehmen muß, wie es auch der Apostel Paulus getan hat (Röm. 1, 19 f. vgl. Act. 14, 15 ff.; 17, 26 ff.). Gibt es in dem Menschengeist die Fähigkeit des absoluten Geistes inne zu werden und geht der gesamte Weltverlauf auf diesen zurück, so wird freilich der Menschengeist irgendwie die Gottheit ergreifen. Indem aber der menschliche Geist zunächst sinnlich gebunden ist und erst allmählich zu rein geistigem Verstehen emporsteigt, vermag er das göttliche Wesen zunächst nur teilweise und einseitig zu erfassen. Dieser allmählich sich entfaltenden Fähigkeit des Menschengeistes entspricht dann aber auch eine allmähliche Erschließung des göttlichen Geistes in der Offenbarung. Das eine ist auf das andere angelegt oder mit der — übrigens selbst unter dem Einfluß der göttlichen Offenbarung sich vollziehenden — Steigerung der Fähigkeit des Menschengeistes steigert oder vertieft sich auf die göttliche Selbsterschießung. Es liegt also eine allmähliche Entfaltung der göttlichen Offenbarung vor, die allmählich sein muß, weil sie dem Menschengeschlecht bestimmt ist, das der reinen Geistigkeit erst allmählich inne zu werden vermag. Es steht also nicht so, als führte Gott den

Menschen zu unwahrer Erkenntnis, um dann plötzlich die Wahrheit offenbar zu machen. So mag es die populäre Auffassung verstehen und bei unmittelbarer affektvoller Erkenntnis der Wahrheit des Christentums ist eine solche Sprache garnicht unberechtigt, wie wir gesehen haben, S. 137. Aber bei genauerer Erwägung wird dadurch keineswegs ausgeschlossen, daß Gott sein Wesen allmählich offenbar werden läßt, nicht um die Menschheit in den Irrtum zu stürzen, sondern um sie auf sicherem Weg zur Wahrheit emporzuführen. Dann aber ist der obige Einwand nicht imstande die Erkenntnis umzustoßen, daß das Christentum die vollkommene Religion ist, sofern es vermöge seiner abschließenden Offenbarung die früheren Ansätze der Gotteserkenntnis zur Vollendung führt und sie von ihren Schranken und Irrungen befreit.

4. Der bisher entwickelte Gedanke, daß das Christentum die vollkommene Religion sei, in der sich das Wesen der Religion in prinzipgemäßer Reinheit und Konsequenz darstellt, bedarf aber weiter der Begründung durch Vergleichung der religiösen Grundideen des Christentums mit den Gedanken der außerchristlichen Religionen. Wir können uns dabei auf vier Gesichtspunkte beschränken, auf die Offenbarung Gottes, auf die Stellung des Menschen zu Gott, auf die religiöse Gemeinschaft und auf das Verhältnis der Religion zu der menschlichen Bildung und Kultur. Dabei können als Maßstäbe des Urteils nur solche in Betracht kommen, die als allgemeingiltig gelten müssen. Es wird also zunächst das Wesen der Religion selbst in seiner Einheit sein, es wird dann der religiöse Bedarf des Menschengeistes sein und es wird endlich rein formal die Konsequenz der Gedanken in ihrem Zusammenhang wie in ihrem Verhältnis zu den beiden zuerst genannten Maßstäben in Betracht kommen sowie die geschichtliche Wirkungskraft der Religion in dem geistigen Leben der Menschheit.

Wir gehen aus von der göttlichen Offenbarung. Alle Religion setzt sie voraus. Und zwar so, daß der überweltliche, also rein geistige Gott sich so an dem Menschen wirksam erweist, daß dieser vermöge seines besonderen Bedarfes ihn rein geistig zu erfassen vermag. Keine Religion ist denkbar, die nicht letztlich der Tendenz dieser Gedanken einzuordnen wäre. Darin liegt aber sowohl enthalten, daß es Gottes Wille ist dies Verhältnis herzustellen, wie daß dieses als ein rein geistiges aufgefaßt sein

will. Wir haben bereits gezeigt, daß die christliche Religion dies von allen Religionen deutlich oder weniger deutlich erstrebte Ziel wirklich erreicht hat, vgl. S. 178. Demgegenüber hat unser Überblick über die Tendenzen der Geschichte der Religionen ergeben, daß sie zwar irgendwie diesem Ziel zustreben, daß sie es aber nie in seiner Reinheit zu erreichen vermögen. Bei den einen ist die Gottheit mit ihrem Wirken in den Naturverlauf gebunden. Bei den anderen erhebt sie sich bis zu einem gewissen Grade über diesen, aber ihr Wirken auf den Menschengeist beschränkt sich auf die Mitteilung statutarischer Satzungen, deren Erfüllung über die natürliche Sphäre des kultischen und sozialen Lebens nicht hinausführt. Aber auch dann, wenn die reine Geistigkeit der Gottheit und ihres Wirkens grundsätzlich behauptet wird, bleibt sie in den Naturzusammenhang gebunden, sofern sie entweder der Urgrund der Natur, aus dem diese durch Evolution oder Emanation hervorgeht, ist, oder der Mensch ihrer doch nur in besonderen physischen Erregungszuständen inne zu werden vermag. Wenn auch bei alle dem die Gottheit immer mehr geistig gedacht wird und die Forderungen an den Menschen stufenweise sich immer deutlicher an den geistigen wollenden Menschen wenden, so bleibt es trotzdem bei der physischen Gebundenheit oder der naturhaften Fassung der Gottheit. Der überall irgendwie wirksamen Tendenz das Verhältnis Gottes zum Menschen in reiner Geistigkeit zu verstehen, widerspricht oder entspricht nur in beschränkter und gebrochener Weise die wirkliche Fassung und die konkrete Durchführung dieses Verhältnisses. Dadurch werden aber die Grundlagen aller Religion, nämlich der sich wirksam offenbarende Gott und der ihm entgegenstrebende Bedarf der Seele, gebrochen und inkonsequent, unrein und unbefriedigend in Anwendung gebracht. Oder die Religionen werden Wirklichkeit, indem sie der Religion, daß heißt ihren eigenen Prinzipien widersprechen. Wenn dem Beschauer der antiken Religionen sich das Wort „Naturdienst“ leicht aufdrängt, so ist an diesem Worte richtig, daß die Gottheit sich wirklich nie über den Kosmos erhebt, sondern in ihm irgendwie gefangen bleibt. Aber doch ist die Bezeichnung insofern irreführend, als derselben Gottheit oder dann der Empfindung des Menschen von ihr der Trieb einwohnt sich über die Natur zu erheben zu reiner Geistigkeit. Dies eben ist der Widerspruch auf den wir stoßen.

5. Mit ihm hängt das folgende eng zusammen. Ein dreifaches ist in dem Menschen. Das Verflochtensein in die sinnliche Welt mit ihren Freuden und Leiden. Sodann die Fähigkeit und der Trieb zur Vereinigung mit der vergeistigenden Gottheit in geistiger Gemeinschaft zu gelangen. Und endlich die geistige Auflehnung wider den Gottesgeist in dem Willen. Es ist nicht leicht gewesen hierüber in das Reine zu kommen. Immer wieder versuchte man die Sinnlichkeit als solche zum Grund der Auflehnung wider die Gottheit zu machen. Aber ein anderes steht dem in aller Religion entgegen. Es ist die von dem Gewissen unmittelbar bezeugte Tatsache, daß nicht die sinnlichen Triebe den Willen zur Auflehnung antreiben, sondern daß dieser der Träger der Rebellion wider die Gottheit ist. Wie der Geist zu der Gottheit hingezogen wird, so ist er es auch, der ihr widerstrebt. Sonst wäre dies Widerstreben überhaupt kein Widerstreben und somit keine Schuld, sondern schlichte Naturnotwendigkeit. Theoretiker mögen diesen Gedanken bilden, die lebendige Religion widerstrebt ihm. So kommen wir wieder zu demselben inneren Widerspruch, den wir schon in dem Gottesbegriff fanden. Der Grundtrieb in dem Zusammenhang führt dazu, das Böse als freie selbstgewollte Auflehnung zu verstehen. Aber man bleibt nicht dabei, sondern ersetzt unter der Hand den geistigen Willen durch die sinnliche Schwäche. Aber wiederum zeigt sich, daß nur das Christentum dem Grundtrieb in der Religion mit seiner geistigen Fassung des Bösen entspricht. Dies ist aber nach allen Seiten hin von Bedeutung. Zunächst wird das Böse in seiner Geistigkeit erfaßt und damit auch die von dem Bösen befreiende Wirkung der Gottheit aus einem Naturereignis in einen moralischen Vorgang verwandelt. Sodann wird so erst die Bindung und Knechtung des religiösen Triebes in dem Menschen verständlich, sofern ein Motiv in seiner eigenen Geistigkeit wirksam ist jenen Trieb zu beschränken. Endlich wird begreiflich, warum die Religion mit steigender Energie auf eine Erlösung hintreibt, die rein geistig und doch nicht bloße Verstandesaufklärung, sondern Überwindung und Umbildung des menschlichen Wollens ist. Die ekstatischen Erscheinungen der Religion, die in dem griechischen Eros ihre feinste Prägung erhalten, weisen in diese Richtung, freilich durch naturhafte Verhüllungen oft bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Aber bei alledem ist nicht zu leugnen, daß

wieder in der christlichen Seelenstellung das, was der Religion vorschwebt, seinen abschließenden und konsequenten Ausdruck findet. Nicht minder wird aber erst bei dieser Fassung verständlich, woher das immer lebhafte Bedürfnis nach Erlösung stammt. Es ist nicht das Streben nach Befreiung von der Sinnlichkeit, denn dann wäre der Tod der natürliche Erlöser. Statt dessen wird er, allen Reden der Weisen zum Trotz, zum Gericht oder zum Durchgang zum Gericht. Und das ist notwendig, weil im tiefsten Bewußtsein die geistige Willentlichkeit als der Sitz des Bösen gilt. Erst das geistige Verständnis des Bösen, wie das Christentum es darbietet, läßt die Tiefe der Religion und der sie beherrschenden Erlösungsidee ermessen. Es zeigt nicht nur was Religion leistet, sondern auch, warum trotz aller Verdunkelungen, die das Böse über die religiöse Anlage ausschüttet, diese dennoch schließlich zum Durchbruch kommen muß. Der Konflikt des Menschendaseins liegt nicht in der Mischung seiner natürlichen Kräfte, sondern in dem Gegensatz in seiner geistigen Willensrichtung. Dieser Gegensatz legt den Konflikt in die tiefste Tiefe des Menschentums und erhält ihn dadurch lebendig. Hierdurch wird aber der Sieg des Bösen verhindert und die ihr widerstrebende Anlage im Menschengeist wach erhalten zum Empfang der das Böse brechenden erlösenden Einwirkungen.

Dies braucht hier nicht weiter ausgeführt zu werden. Nur darauf sei noch verwiesen, daß die mannigfaltigen Formen, in denen der Mensch der Religion inne wird und sie nach außen hin betätigt, ebenfalls Ziel und Einheit an dem christlichen Gedankenpaar Glauben und Liebe erhalten. Überall in den Religionen handelt es sich im tiefsten Grunde darum, daß der menschliche Wille des göttlichen Willens so inne wird, daß er selbst ihm entsprechend will. Hierin mündet schließlich der fast unübersehbare Strom der Bemühungen um Schauen und Empfinden, um Denken und Fürwahrhalten der Gottheit und ihrer Gebote samt den unzähligen Mitteln zur Erschütterung und Disziplinierung der Seele sowie den Verpflichtungen zu Opfern, kultischen Observanzen und Betätigungen der bürgerlichen Rechtschaffenheit. Immer ist das eigentlich treibende Motiv das Erlebenwollen der innerlich befreienden und den guten Willen schaffenden Gottheit. Die diesseitige Lebendigkeit des Menschen soll gehoben und geläutert werden dadurch daß der gute Wille Gottes

erfaßt und ihm gemäß in freiem Wollen das Leben gelebt wird. Dies alles aber findet seinen einfachsten und nach allen Richtungen hin erschöpfenden Ausdruck in der geistigen Rezeptivität und Aktivität, die nach christlicher Anschauung im Glauben und in der Liebe vorhanden ist.

6. Es ist eine direkte Konsequenz aus den Anschauungen von Gott und dem Menschen, die die christliche Auffassung von der religiösen Gemeinschaft darbietet. Während nämlich sonst die religiöse Gemeinschaft in der Regel national bestimmt ist oder geradezu mit der staatlichen Gemeinschaft zusammenfällt, will sie in dem Christentum als die „heilige Kirche" angesehen werden, wie wir früher erkannt haben (S. 154). Aber trotzdem, daß die nationale und politische Gebundenheit der Religion in den alten Religionen vielfach stark betont werden kann, etwa im Hinblick auf eine nationale Gottheit, ist doch kaum zu bezweifeln, daß gewisse Ansätze zu einer rein geistigen Genossenschaft auch in ihnen vorhanden sind. Indem z. B. der Mensch im Gebet zu einem persönlichen Verhältnis zu Gott gelangt oder der Sieg der Nationalgottheit über andere Völker erhofft wird oder indem Asketen und Einsiedler sich zu geschlossenen Vereinen zusammentun, regen sich solche Anfänge. Freilich ist aber zuzugestehen, daß es bei den Ansätzen bleibt und man vergebens nach einer wirklichen Erkenntnis vom Wesen der religiösen Gemeinschaft sucht. Aber diese Tatsache ist doch leicht zu verstehen. Wohl können in dem einzelnen Menschen nach Anlage und besonderer religiöser Erfahrung Empfindungen und Willensregungen entstehen, die sich deutlich als Ansätze zu einem höheren religiösen Leben erkennen lassen. Dagegen wird es erst dann möglich sein die Eigenart der höheren religiösen Gemeinschaft zu empfinden, wenn eine solche bereits zu bestehen beginnt. Daher hebt auch das Urchristentum geflissentlich den Bestand und den überweltlichen Charakter der christlichen Genossenschaft hervor.

7. Wenn wir endlich das Verhältnis der Religion zu der Bildung, Kultur und der sozialen Gemeinschaft der Menschen in Erwägung nehmen, so ist von vornherein erkennbar, daß die Religion auf das Kulturleben fördernd wirkt wie in dem Christentum so auch bei den übrigen Religionen, vgl. oben S. 113. Es ist aber auch dauernd ein Gegensatz, der sich zum Wider-

spruch steigern kann, zwischen beiden Größen wahrzunehmen. Dieser Gegensatz ist darin begründet, daß die Kultur und die Religion nach Ursprung und Ziel voneinander verschieden sind. Während diese aus der Empfindung einer überweltlichen Macht hervorgeht und in dem Menschen eine dauernde Beziehung zu dieser herstellt, kommt jene aus der Betrachtung der empirischen Welt empor und ist darauf aus den Menschen zum Verständnis und zur Leitung dieser zu führen. Natürlich kommt, zumal in den Anfängen der Kultur und Bildung, die durch die Religion gesteigerte Geistigkeit samt dem Bewußtsein einer gewissen Erhabenheit über die Welt dem Streben nach Erkenntnis des Weltzusammenhanges oder nach der Ordnung und Disziplinierung der sozialen Verhältnisse in dem Grade zu Hilfe, daß die Religion geradezu als der maßgebende Faktor der Kulturarbeit erscheinen kann. Aber je reifer die beiden konkurrierenden Faktoren werden und je mehr die Menschen nach dauerhaften Methoden ihrer Handhabung ringen, desto sicherer bricht schließlich die Differenz beider hervor. Das schließt keineswegs aus, daß sie nun auch weiter einander heben und fördern. Das gehobene Welterkennen dient der Religion zu klarerem Bewußtsein ihrer Eigenart und sie ist imstande dies sicherer zu bestimmen vermöge des geschärften begrifflichen Denkens. Umgekehrt lehrt das Bewußtsein von der göttlichen Weltherrschaft deren Spuren auch in dem Weltleben aufzusuchen, und der sich unter der Leitung der Religion herausbildende gute Wille stärkt die Bereitschaft zum selbstlosen Dienst in dem sozialen Zusammenleben der Menschen. Aber so deutlich beides in der Geschichte hervortritt, so sieht ein schärferes Auge doch auch, wie der Spalt zwischen den beiden Größen sich verbreitert. Man ist daher keineswegs überrascht, wenn die Bildung zu scharfen Angriffen wider die Religion ausholt oder wenn die ernstesten Bekenner letzterer ihr Leben tunlichst von dem Weltleben abzusondern trachten. So wenig derartige Zuspitzungen des Gegensatzes dem, der das Grundverhältnis der beiden Größen erfaßt hat, notwendig zu sein scheinen, so sehr dient die erkannte Gegensätzlichkeit dazu die Differenz beider Größen zu veranschaulichen.

Da das Christentum das normale religiöse Verhältnis herstellt, könnte man erwarten, daß es den Gegensatz zu dem doch gleichfalls von Gott geordneten Kulturstreben der Menschheit

aufheben würde. Statt dessen nimmt man aber wahr, daß dieser Gegensatz die ganze christliche Geschichte begleitet und statt neutralisiert zu werden sich im Gegenteil dauernd verschärft. Die Gründe für diese auffallende Erscheinung liegen nicht fern. Zunächst muß man sich daran erinnern, daß überhaupt in dem Christentum als der vollkommenen Religion die Grundverhältnisse der Religion schärfer hervortreten als in den übrigen Religionen. Es kann daher nicht wunder nehmen, daß dieser in den Religionen mehr oder minder latente Gegensatz in dem Christentum deutlich zutage tritt. Dazu kommt aber weiter, daß dieser Gegensatz erst bei einer gewissen geistigen Reife der Völker in das Bewußtsein tritt und er daher auch bei der christlichen Religion begegnet, die es im wesentlichen mit Völkern höherer Bildung zu tun hat. Dazu ist aber, drittens, zu erwähnen, daß die christliche Religion das Bewußtsein des Gegensatzes von Gut und Böse auf das höchste steigert und dadurch nicht nur eine scharfe Kritik des Bösen in der gesamten natürlichen Entwicklung des geistigen und sozialen Lebens hervorruft, sondern auch zu bewußtem und unnachsichtlichem Kampf wider den bösen Willen in dem Zusammenleben der Menschen entfesselt. Nicht Frieden zu bringen, sondern das Schwert, sagt Christus, sei er gekommen. Und durch diesen inneren Gegensatz sollen auch Verwandte und Hausgenossen in Konflikt miteinander geraten (Matth. 10, 34 ff.). Auch dieser Zug darf in der Vollendungsreligion nicht fehlen, soll sie anders Erlösungsreligion sein. Und er kann in den sonstigen Religionen — das gilt auch von dem Parsismus — in dieser reinen Geistigkeit und Sittlichkeit nicht aufkommen, wenn freilich die Richtung auf ihn auch in ihrem Ideengefüge nicht fehlt.

Schließlich müssen wir aber doch sagen, daß der Widerspruch zwischen Religion und Kultur, auf den wir gestoßen sind, nach christlicher Anschauung keineswegs ein unüberwindlicher ist. Er ist nicht in einem metaphysischen Dualismus begründet, sondern geht zurück auf den menschlichen bösen Willen, der nicht nur ein Feind der Religion sondern auch der Kultur selbst ist. In dem Maße als dieser böse Wille durch den guten Geist überwunden wird, löst sich der Widerspruch. Im Prinzip ist er also im Christentum überwunden, wenn auch erst die Ausbreitung dieses in der Welt ihn zuerst in seiner ganzen Schärfe hervor-

treten läßt. Aber jede geistige Überwindung einer Richtung durch die andere muß zunächst den Widerspruch beider zur Klarheit bringen. Je mehr das Böse sich als böse ausweist, desto sicherer ist seine Überwindung.

8. Der Nachweis, daß das Christentum die absolute Religion ist, ist erbracht. Es ist in der Tat die Religion, auf welche die Grundtendenzen in allen Religionen hinstreben. Und es ist die Religion, in welcher alle hemmenden fremdartigen und widerspruchsvollen Elemente der übrigen Religionen überwunden sind. Die beiden Prinzipien, aus denen alle Religion hervorgeht, daß der Menschengeist der Offenbarung des absoluten Geistes fähig und bedürftig ist und daß die Offenbarung des absoluten Geistes den Menschengeist sich unterwirft und ihn dadurch befreit, kommen in dem Christentum zur reinen Darstellung und bewirken eine dauernde geistige Gemeinschaft zwischen dem Menschen und der Gottheit. Hier ist alles klar, einfach und den Prinzipien entsprechend. Es ist das, was in mannigfaltigen Ansätzen und Versuchen der Mensch in der Religion geahnt und erstrebt hat. Wo immer Unterschiede oder Gegensätze in den Religionen sich der christlichen Religion entgegenstellten, da ließ sich einfach erweisen, daß sie zu dem Wesen der Religion oder ihren maßgebenden Prinzipien in Widerspruch standen oder daß sie diesen nur in unvollkommener und gebrochener Weise entsprachen. Daher konnte keine dieser Religionen zu der vollen geistigen Offenbarung der Gottheit gelangen und auch keine dauernde Befriedigung des geistigen und sittlichen Bedarfes des Menschen gewinnen. Nicht nur hinderten die alten rohen Formen der Überlieferung an einer gradlinigen Entfaltung der leitenden Tendenz, sondern diese selbst blieb unklar und kraftlos. Das war in der Macht des bösen Willens in der Menschheit begründet. Ihn zu überwinden und dadurch dem Auge des Geistes die Sehschärfe und dem Willen die Erschlossenheit für das Überweltliche zu erwerben, ist in den Religionen erstrebt worden, aber es wurde unter dem Gegendruck des Bösen und der sinnlichen Beschränktheit des Menschen nicht erreicht. Indem aber dann die wirksame göttliche Offenbarung im Christentum alles Wirken der Gottheit und alles Streben der Menschheit in der geistigen Überwindung des bösen Willes konzentrierte, sind endlich die Glieder des religiösen Gedanken- und Lebensgefüges in die Lage zu den sie be-

herrschenden Prinzipien und in das Verhältnis zueinander gebracht, die dem Bedarf des Menschengeistes schlechthin entsprechen und dadurch ihre Vollkommenheit und Dauer sichern. In diesem Sinn ist das Christentum die absolute Religion.

Hiermit soll nun aber nicht etwa gesagt sein, daß die christliche Religion ein künstlicher Synkretismus ist, der die bewährten Elemente der früheren Religionen sammelte, sie in ein richtig abgepaßtes Verhältnis zueinander rückte und hierdurch ihre Vorgängerinnen übertraf. Vielmehr ist das Christentum ein in sich zusammenhängendes Ganze aus e i n e m geistigen Guß. Das will natürlich nicht sagen, daß die Ausdrucksformen, Mythen und Symbole oder die einzelnen Begriffe, die das Christentum verwendet, schlechthin neu gewesen sind. So wenig ein Philosoph die Vokabeln und Begriffe, deren er in seinem System bedarf, neuschafft, so wenig und noch weniger kann ein auf die breiten Massen berechnetes Lebenssystem, wie es eine Religion ist, der Ausdrucksmittel und des Weltbildes entraten, die in dem Volke geläufig sind. Vielmehr wird gerade eine lebensstarke und daher gefühlsbetonte Religion sich derartiger Mittel in weitem Umfange bedienen müssen. Hierdurch wird an und für sich nichts an ihrer Originalität gemindert. Diese hängt vielmehr ganz und gar ab von der beherrschenden neuen Grundidee und der Kraft dieser die überlieferten Vorstellungsmassen zu durchdringen und neu zu orientieren. Diese neue Idee ist aber in dem Christentum die in Jesus Christus sich wirksam offenbarende erlösende Gottesherrschaft. Diese Idee hat in der Tat den ganzen Apparat der überlieferten alttestamentlichen Vorstellungen auf ein neues Niveau erhoben und zugleich ganz neu orientiert. Was in der alttestamentlichen Religion Weissagung und Ahnung war, ist in dem Christentum Erfüllung und Wirklichkeit. Was dort Zukunft war, ist hier lebendige Gegenwart und was dort Gegenwart war (das Gesetz), gehört hier einer überwundenen Vergangenheit an. So eng immer man den Zusammenhang zwischen Weissagung und Erfüllung fassen will, so ist er doch nur eine Form der geschichtlichen Entwicklung. Die Weissagung ist Postulat, Ahnung, Hoffnung, die Erfüllung ist erlebte Realität und daher niemals bloß die Ausführung eines von der Weissagung gebotenen Voraussagung, wie die populäre Auffassung es sich vorstellt. Aber es ist in Wirklichkeit etwas anderes um das wollende Streben nach einer Kraft

und um das von dieser Kraft ausgehende Wollen. Deshalb ist aber das Christentum nicht ein Ausläufer der hebräischen Religion, sondern ein neuer geschichtlicher Anfang, der freilich in dem Alten Testament vorbereitet ist. Es ist auch nicht zu bezweifeln, daß diese Beziehung eine engere ist als die zu den sonstigen Religionen, welche ja ebenfalls die Menschheit auf das Christentum als die absolute Religion gewissermaßen vorbereiten. Aber weder diese allgemeinere und indirekte noch jene spezielle und direkte Beziehung schließt aus, daß das Christentum, auch geschichtlich angesehen, ein Neues oder die Epoche in der Religionsgeschichte ist (vgl. S. 180). Mögen also immerhin deutlichere oder weniger deutliche Ansätze zu der vollkommenen Religion in der Geschichte vorhanden sein, so ist es doch ein Neues, wenn die vollkommene Religion in geschichtlicher Einheit und Kraft das Leben der Menschheit bestimmt.

9. Entgegen dem üblichen Verfahren haben wir uns bemüht, den Nachweis der Absolutheit des Christentums nicht nur aus den Differenzen, die zwischen ihm und den anderen Religionen bestehen, zu führen, sondern haben diese in Zusammenhang mit den gemeinsamen Grundverhältnissen zu verstehen versucht. Das positive Verhältnis zwischen Christentum und Heidentum, das so entsteht, konnte wider die geschichtliche Eigenart des Christentums gerichtet werden. Aber das war, wie wir eben sahen, leicht als Mißverständnis zu durchschauen. Nun könnte aber gesagt werden, daß das von uns befolgte Verfahren im Grunde genommen wieder zu der Naturreligion der Aufklärung zurückführe. Das würde besagen, daß wir als Maßstab der Beurteilung der Religionen wieder eine allen Religionen zugrunde liegende vermeintliche Naturreligion benutzen und dem Christentum deshalb die Palme zuerkennen, weil es dieser Naturreligion am besten entspricht. Wir haben früher dies Verfahren abgelehnt (S. 17), aber es wird sich immerhin empfehlen zum Schluß dieser Erörterung auf die Frage zurückzukommen. Zunächst dürfte die Differenz der von uns und der von der Aufklärung befolgten Methode jedermann einleuchten. Die Aufklärung geht von gewissen rationalen Wahrheiten aus und erklärt diese für den Kern der geschichtlichen Religionen, deren Wert somit von dem Verhältnis zu diesen rationalen Gedanken abhängt. Wir dagegen sind ausgegangen von der geschichtlichen Untersuchung der posi-

tiven Religionen. Dabei fanden wir, daß trotz der größten Differenzen doch allen gewisse Tendenzen gemeinsam sind und sahen uns genötigt zum Verständnis dieser Tatsache eine besondere religiöse Anlage in dem Menschengeist anzunehmen. Wir haben sodann, wiederum auf Grund geschichtlicher Erkenntnis, nachgewiesen, daß das Christentum diese gemeinsamen Tendenzen der Religionen teilt und sie zu einer widerspruchslosen Einheit als die vollkommene Religion zusammenfaßt. Während also die Aufklärung die Religionen nach rationalen Ideen prüfte, haben wir die Irrationalität der beiden bestimmenden Prinzipien stark hervorgehoben. Und während die Aufklärung rein konstruktiv vorgeht, haben wir uns auf dem Boden der positiven oder geschichtlichen Religionsformen gehalten. Damit ist der Unterschied der beiderseitigen Methode erwiesen. Daß dabei eine gewisse formale Berührung zwischen beiden Betrachtungsweisen vorliegt, versteht sich sehr einfach aus dem gemeinsamen geschichtsphilosophischen Interesse, denn dies wird immer dazu führen, daß man die geschichtlichen Erscheinungen auf Grund der in ihnen sich auswirkenden Ideen ordnet und wertet. Aber die Ideen sind auf beiden Seiten nach verschiedener Methode gefunden und stehen auch inhaltlich im Gegensatz zueinander, wie gezeigt worden ist. Wenn also die Aufklärung über die Religionsgeschichte ein Schema ausbreitete, das richtig als natürliche oder noch besser als Vernunftreligion bezeichnet werden kann, haben wir den geschichtlichen Erscheinungen gewisse ihnen gemeinsame Lebensmotive entnommen, die in keiner Weise als Vernunftreligion beurteilt werden können, liegt ihnen doch geschichtliche Offenbarung und ein spezifisch religiöses Vermögen des Menschen zugrunde.

Läßt sich also unser Resultat in keiner Weise sachlich mit den Gedanken der Aufklärung identifizieren, so könnte immerhin noch ein anderer Vorwurf erhoben werden. Man kann nämlich sagen, daß wir der christlichen Religion die Rolle übertragen haben, die die Aufklärung ihrer Vernunftreligion zugewiesen hatte. Das würde also besagen, daß wir die geschichtlichen Religionen der Menschheit in ebenso unbefugter Weise nach der christlichen Religion gedeutet haben wie die Aufklärung sie nach dem Maßstab der Vernunftreligion mißdeutet hat. Unser Fehler wäre in diesem Fall immerhin geringer als der der Aufklärung, sofern wir zum Maßstab der Deutung eine geschichtliche Religion

und nicht ein bloßes Produkt rationaler Reflexion gebraucht hätten. Aber immerhin trifft der Einwand eine Schwäche unserer Methode. Die allgemeine Religionsgeschichte ist zurzeit nicht in dem Umfang und in der Tiefe durchforscht, daß über ihre Einzelheiten wie über ihre allgemeinen Zusammenhänge sichere Resultate vorlägen. Wer eine Betrachtung wie die obige anzustellen genötigt ist, empfindet diesen Mangel natürlich schmerzlich, wenn er sich auch damit trösten darf, daß gerade der Versuch die großen Zusammenhänge in der Religion mit geschichtsphilosophischen Mitteln aufzuhellen die Einzelforschung zu befruchten und sie auf den Weg zur Erkenntnis der letzten Probleme ihrer Arbeit zu treiben pflegt. Aber dieser Trost nützt uns in der gegebenen Lage allerdings nur wenig. Indessen bei genauerer Erwägung dessen, worauf es in unserem Zusammenhang ankommt, denke ich, daß die geschichtlichen Mängel der Erkenntnis weniger zu bedeuten haben als es zunächst scheinen will. Wir haben nicht über historische Einzelheiten zu befinden, sondern das Wesen der Religion festzustellen. Da uns die Religion eine bekannte Größe ist, so haben wir gewisse sichere Voraussetzungen für unsere Arbeit und, indem wir die christliche Religion kennen, ist unser Auge geschärft zur Wahrnehmung der geschichtlichen Differenzen zwischen ihr und den sonstigen Religionen. Hierum handelte es sich uns aber. Daß die Religionen als Religion mit der christlichen Religion wesensverwandt sind und daß sie als geschichtliche Erscheinungen in verschiedenen typisch zusammengehörigen Gruppen sich charakteristisch von dem Christentum unterscheiden — das war es, worauf es uns ankam. Dies beides kann aber in den Grundzügen gefunden werden, auch ohne daß eine allseitig gesicherte Erkenntnis der Einzelheiten der Religionsgeschichte vorausgesetzt werden darf. Unzweifelhaft wird die fortgesetzte religionsgeschichtliche Forschung es ermöglichen den dargelegten Zusammenhang nach seiner positiven wie negativen Seite schärfer und klarer zu erfassen als es zurzeit möglich ist und auch im einzelnen zahlreiche Korrekturen liefern. Aber die philosophische Arbeit kann nicht warten bis die Geschichte ihr letztes Wort gesprochen hat, weil dies nie eintreten wird. Sie ist aber berechtigt und verpflichtet die geschichtliche Erkenntnis, so wie sie vorliegt, nach ihrer Methode zu verwerten. Speziell in der Theologie kann nur auf diesem Wege die Reli-

gionsgeschichte zu einer allgemein fördernden Erkenntnis werden, vor allem auch deshalb weil derartige systematische Erwägungen in die Religionsgeschichte ein System von Fragen einführen, deren Beantwortung dieser einen gesicherten Platz in dem Rahmen der wissenschaftlichen Theologie sichert.

Die Einwendungen, die sich aus der Sache selbst ergaben, sind also bei genauerer Betrachtung nicht stichhaltig. Dann dürfen wir als Resultat unserer religionsphilosophisch-apologetischen Arbeit den Satz aussprechen, daß das Christentum die absolute Religion im Sinn der vollkommenen Religion ist. Oder das Christentum ist *die* Religion und alle übrigen Religionen sind nur insofern Religion als ihr Kern mit dem Christentum verwandt ist. Dann aber ist auch das Christentum als *die Weltreligion* schlechthin zu bezeichnen, zu der alle Religionen der Menschheit irgendwie hinstreben. Hierin ist zugleich das Recht und der Sinn der christlichen Missionsarbeit enthalten. Die überaus schwierigen Fragen, wie die Mission einerseits den volkstümlichen religiösen Einstellungen der zu bekehrenden Völker gerecht werden und andererseits doch echtes Christentum verbreiten kann, kommt uns an diesem Ort lebhaft zu Bewußtsein, aber wir sind nicht in der Lage sie mit den hier verfügbaren Mitteln zu lösen.

Aber noch eine Frage von höchster Bedeutung harrt unser. Ihr wenden wir uns abschließend zu.

§ 9. Die Wahrheit des Christentums.

1. Wer die Aufgabe, die wir uns gestellt haben, verstanden hat, wird es billigen, daß wir die lebendigen Religionen selbst zum Gegenstand unserer religionsphilosophischen Erörterungen gemacht haben und die Anschauungen über die Religion, wie sie von den modernen Religionsphilosophen entwickelt werden, nur vorübergehend berücksichtigt haben. Dies war sowohl darin begründet, daß eine lebendige Religion im Mittelpunkt unseres Interesses stand als auch darin, daß derartige Anschauungen von der Religion letztlich nur dadurch möglich sind, daß es die geschichtliche Realität Religion gibt. Es erscheint daher fruchtbarer

von den urwüchsigen Formen der lebendigen Religionen auszugehen statt bei den durch mancherlei philosophische Umformungen hindurchgegangenen Anschauungen der „Religion der Gebildeten" einzusetzen. Nun erhebt sich aber eine Frage, die dem religiösen Menschen als solchem gleichgiltig zu sein pflegt, die aber für die wissenschaftliche Erkenntnis der Religion von entscheidender Bedeutung ist. Dabei werden wir genötigt sein zu einer Grundfrage aller Religionsphilosophie Stellung zu nehmen. Es handelt sich um die Frage nach der Wahrheit des Christentums. Wir stellen die Frage gleich in der Richtung auf das Christentum statt uns erst um die Wahrheit der Religion im allgemeinen zu bemühen. Vermöge der Stellung des Christentums zu den anderen Religionen wird die Beantwortung dieser Frage in bezug auf das Christentum zugleich die Möglichkeit gewähren sie auch für die übrigen Religionen zu bescheiden.

Der Gedanke, daß das Christentum die vollkommene Religion ist, wurde von uns damit begründet, daß es die Idee der Gottheit in einer Weise auffaßt, die dem Bedarf des Menschengeistes schlechthin gemäß ist und daß es infolgedessen die Mängel und Inkonsequenzen überwindet, die den sonstigen Religionen anhaften. Auf das einzelne braucht nicht wieder zurückgegriffen zu werden, so wichtig immer es für das Verständnis ist. Nun wird aber auch der, welcher unser Resultat gutheißt, eine Lücke in dem bisherigen Beweisverfahren wahrnehmen. Wir haben den Gedanken eines überweltlichen Seins oder dann der Gottheit als einer innerweltlich wirksamen einfach aus den Religionen herübergenommen und ihn als Ausdruck einer objektiven Realität behandelt. Dabei erwuchs uns ein wichtiges Hilfsmittel in der Beobachtung, daß die Sicherheit, mit welcher der Menschengeist diesen Gedanken annimmt und anwendet, sich erklärt aus einer besonderen dem Menschengeist immanenten oder apriorischen Anlage. Für die wissenschaftliche Betrachtung erhebt sich hier zunächst die Frage, ob und wie denn der religiöse Mensch wirklich des überweltlichen Geistes inne wird, oder ob nicht vielmehr alle Aussagen über einen solchen von vornherein als bloße Postulate oder als Phantasiebilder anzusehen sind. Es ist klar, daß auch, wenn dies zutrifft, die Gedanken von dem Wirken Gottes in der Welt praktische Bedeutung für das Menschenleben behalten könnten. Man würde unter ihrer Leitung das Leben ansehen

lernen, „als ob" Gott oder ein höchster alles beherrschender Geist wirklich ist, obgleich dieser Gott nur eine das Leben verklärende Idee der Menschen ist. Dann würde der eigentümliche Wert des Christentums darin liegen, daß es diese Idee reiner erfaßt sowie konsequenter und vielseitiger angewandt hat als es den übrigen Religionen gelungen ist. Man könnte ja auch dies als „Wahrheit" des Christentums bezeichnen. Die Kategorie der „Wahrheit" kann nämlich sowohl zur Bezeichnung des logisch Richtigen gegenüber dem Falschen, der zutreffenden Wiedergabe eines Tatbestandes gegenüber einer irrigen oder einseitigen dienen, als auch zur Bezeichnung des objektiv Realen oder Seienden gegenüber dem Nichtsein oder dem bloßen Schein. Wir haben die Wahrheit des Christentums in ersterem Sinn behandelt, indem wir es als die richtige, dem Wesen der Religion entsprechende geschichtliche Religion erwiesen haben. In der von uns nunmehr aufgeworfenen Frage handelt es sich um die Wahrheit im Sinn der Wirklichkeit. Sind die Willensverhältnisse, in denen das Christentum sich darstellt und die Ideen, die es auf sie begründet, objektiv real oder sind es gewisse nur das menschliche Denken und Wollen regulierende subjektive Ideen? Dies ist die Frage. Wenn man überlegt, daß es sich um die Beziehung zu einer transzendenten Größe hierbei handelt, so wird man einerseits feststellen, daß die Wirklichkeit Gottes der Kernpunkt der ganzen Frage ist. Man wird aber andererseits gerade die innere Konsequenz der christlichen Gedanken von dem transzendenen Gott und seiner Beziehung zur Welt, die einen Vorzug des Christentums den anderen Religionen gegenüber ausdrückte (oben S. 184), als ein Kennzeichen ihrer bloß subjektiv räsonierenden Herkunft anzusehen geneigt sein. Denn auch der, welcher bereit ist die Realität des Transzendenten anzuerkennen, wird vielleicht Bedenken wider seine Einordnung in einen empirischen Gedankenzusammenhang hegen. Um so wichtiger ist die Erörterung des uns beschäftigenden Problems.

2. Wenn wir über die Methode seiner Lösung ins klare kommen wollen, so wird es zunächst einer genaueren Feststellung des uns angehenden Objektes bedürfen. Es ist das Christentum als eine umfassende Erscheinung der Geistesgeschichte. Die Eigenart dieser besteht in einer Vielheit von Willensverhältnissen, die ein dreifaches miteinander gemein haben. Sie sind Akte mensch-

licher Freiheit, sie sind bewirkt durch die transzendente Energie oder den Urwillen, und die hierdurch gewirkte selbstgewollte Unterwerfung unter den Urwillen stellt sie zugleich in ein Verhältnis wechselseitiger Beziehung zueinander. Die in diesem Zusammenhang sich ergebende Geistigkeit des Lebens ist eine wirksame geschichtliche Größe oder objektiver Geist. Dieser setzt sowohl das Wirken des absoluten Willens als der einzelnen Willen voraus wie diese auch ihn voraussetzen. So angesehen besteht der objektive Geist des Christentums in einer Gruppe von Ideen, Idealen und Urteilen, welche die in Rede stehenden Willensverhältnisse deuten und fordern. Es sind mit anderen Worten letzte Gedanken über das religiöse Verhältnis, über die dieses leitenden Ziele und die in diesem Zusammenhang sich ergebende Beurteilung der Dinge. Diese Gedanken sind nun aber die empirischen Mittel zur Durchsetzung des absoluten Willens in den Einzelwillen oder zur Herstellung der bezeichneten Willensverhältnisse. Das bedeutet nicht, daß die Rationalität dieser Gedanken der Vernunft einleuchtet und diese den Willen in Bewegung setzt, sondern aus ihnen geht der Impuls des absoluten Willens auf die menschlichen Willen hervor, die dann erst die Vernunft zum Erfassen und zur Aufhellung des erlebten Vorganges anweisen. Die Vernunft kommt diesem Auftrage nach, indem sie in ihrer Weise den Inhalt des objektiven Geistes apperzipiert und ihn dadurch zu einem Bestandteil des Ich macht, wie schon früher gezeigt wurde (S. 88). Auf diesem Wege gelangt der Mensch zu der Gewißheit von der Richtigkeit des Gedankenkomplexes des objektiven Geistes oder der religiösen Ideen, sofern sich ihm zugleich die Realität des absoluten Willens vergewissert. Alle Gewißheit ist aber das Bewußtsein der Denknotwendigkeit der betreffenden Objekte. Formal angesehen ist sie also ein intellektueller Zustand, nämlich ein Sodenkenmüssen. Sofern nun aber der Anlaß zu dieser Denknotwendigkeit in einer besonderen Willenserregung oder der Herstellung eines neuen Willensverhältnisses durch den absoluten Willen liegt, ergibt sich zweierlei. Erstens daß der letzte Grund der Gewißheit an der Willensbewegung liegt, denn ohne diese wäre es überhaupt zu dem intellektuellen Vorgang nicht gekommen. Zweitens daß der eigentliche Gegenstand der Vergewisserung die Realität des absoluten Willens ist, denn dieser ist es, der dem betreffenden Ideenkomplex seine besondere Art und seinen be-

sonderen Belang gibt. Nicht der vernünftige Zusammenhang der Ideen, sondern die durch ihre Vermittlung erlebte und festgehaltene δύναμις ϑεοῦ (Röm. 1, 16) ist die letzte Realität, die den Denkprozeß veranlaßt und somit seine und der aus ihm hervorgehenden Gewißheit eigentliches Objekt ist. Die religiöse Gewißheit ist also ihrem Wesen nach die Gewißheit von dem Dasein des absoluten Willens oder Gottes. Sofern aber dieser absolute Wille sein Wirken ansetzt und durchführt in dem gegebenen Inhalt des objektiven Geistes, ist auch dieser Inhalt mit in die religiöse Gewißheit einbezogen. Aber letzteres gilt, wie sich weiter zeigen wird, keineswegs in dem Umfang, daß es in bezug auf die Formulierung und den Zusammenhang aller einzelnen Ideen zu einer religiösen Gewißheit zu kommen braucht. Des Wirkens Gottes wird also die Seele schlechthin gewiß, indem sie ihn zu denken genötigt ist. Sofern die Ideen, in denen sich diese Gewißheit ergibt, sich von dem gewonnenen Gottesbewußtsein her als denknotwendig erweisen, werden auch sie von der Gewißheit beschlossen. Aber diese Gewißheit kann in bezug auf die Lehrformulierung einzelne Punkte dieser ausschließen oder ihren Zusammenhang als bloß hypothetisch zu denken vermögen oder bei erweiterter Erfahrung von dem Gotteswirken der gegebenen Formulierung näher kommen, aber auch weiter von ihr abweichen als es anfangs der Fall war. Die Entwicklung der religiösen Gewißheit kann sowohl in orthodoxer als heterodoxer Richtung erfolgen, kann sich fester dem Buchstaben anschließen oder sich weiter von ihm entfernen, wie die Erfahrung lehrt.

3. Haben wir so den Gegenstand der religiösen Gewißheit genau umgrenzt, so ist weiter nach den Mitteln zu fragen, vermöge deren die Vernunft zu der Gewißheit des absoluten Willens gelangt. Auf der Seite des menschlichen Subjektes kommt hier zweierlei in Betracht. Einmal die Erfahrung besonderer Einwirkungen und der durch sie veranlaßten Zustände, dann aber die denkende Apperzeption dieser Erfahrung. Durch erstere wird dem Individuum als solchem ein besonderer Eindruck zugeführt, durch letztere wird dieser Eindruck zum dauernden Inhalt des geistigen Lebens des Individuums geprägt. Die Erfahrung ist also zunächst das Innewerden eines Besonderen. Wie nun aber durch Wiederholung die subjektive Erfahrung oder dies Innewerden zu einem bleibenden Inhalt des Subjektes werden kann,

so kann auch durch regelmäßig wiederkehrende Verkettung verschiedener Objekte in den durch sie veranlaßten Erfahrungen ein Komplex objektiver Erfahrungen entstehen, sodaß das Aufkommen einer von ihnen auch die übrigen in das Bewußtsein treten läßt. So sprechen wir dann von Erfahrungsbegriffen und Erfahrungsgebieten und befassen darunter auch solche Eindrücke, die nicht in jedem einzelnen Fall, wohl aber einmal von der Erfahrung erfaßt worden sind. Wäre nun aber eine der so bezeichneten Ideen etwa nur als logische Konsequenz den Erfahrungen angeschlossen, aber niemals selbst durch einen unmittelbaren vor der Gedankenbildung liegenden und von ihr unabhängigen Eindruck erfaßt worden, so würde sie zu Unrecht oder bloß gesprächsweise als Erfahrung bezeichnet. Erfahrung im allgemeinen Sinn ist also sowohl der unmittelbare Eindruck als auch die durch ihn veranlaßte Denk- oder Lebensbewegung. Erfahrung im strengeren Sinn ist dagegen bloß der vorgedankliche Eindruck. Dieser aber kann rein sinnlich oder auch geistig sein. Und er kann als geistiger mehr das Wollen oder mehr das Vorstellen affizieren. So oder so werden wir gut tun als seelisches Organ der Erfahrung oder des Erlebens die Empfindung zu bezeichnen. Dabei wird aber der Doppelart der Erfahrung entsprechend ein sinnliches und ein geistiges Empfinden voneinander zu unterscheiden sein. Erfahren ist also, funktionell angesehen, Empfinden. Sofern aber dies Empfinden ein rein geistiges Objekt in einer nur dem Menschengeist möglichen Weise auffaßt, können wir es als transzendentale Perzeption bezeichnen.

Nun haben wir aber gesehen, daß der eigentliche Gegenstand der religiösen Gewißheit und somit auch der sie begründenden Erfahrung der überweltliche Gott ist. Soll nun aber von einer Erfahrung und einem Erleben Gottes geredet werden, so ist auch ein besonderes Empfinden Gottes zu fordern. Wir haben schon früher (S. 87) gesehen, daß ein derartiges transzendentales Empfinden angenommen werden muß, da sonst sämtliche religiöse Funktionen unerklärlich würden. Wir sind damit vor den entscheidenden Punkt unserer Erörterung gestellt. Nur dann kann Gott als Realität zu Bewußtsein kommen, wenn es in dem Menschen ein Organ hierzu gibt. Nur wenn der einzelne Wille oder der subjektive Geist fähig ist der reinen Geistigkeit des absoluten Geistes oder des Urwillens inne zu werden, kann von einer Er-

fahrung der Gottheit geredet werden. Würde diese Möglichkeit dagegen in Abrede gestellt, so wäre alles Reden von Gott nur das Postulieren einer Ursache für gewisse paradoxe Erscheinungen des Gemütslebens. Somit wird sich also die Frage nach der Wirklichkeit Gottes dahin zuspitzen, ob die Religion Geisteszustände schafft, die als Offenbarung des absoluten Geistes verstanden werden müssen und daher die Fähigkeit des menschlichen Geistes für diese voraussetzen.

4. Der Erweis der Wirklichkeit der Religion ist also letztlich ein Ausdruck der Gewißheit von der Offenbarung Gottes. Dieser Erweis berührt sich daher mehrfach mit den Beweisen für das Dasein Gottes, deren wir in anderem Zusammenhang zu gedenken haben werden. Aber es handelt sich bei dem uns hier angehenden Nachweis nicht um die metaphysische Notwendigkeit eines irgendwie zu denkenden Wesens, sondern um die Gewißheit der Erkenntnis eines uns gegebenen oder uns sich offenbarenden Wesens. Gott ist nicht zu erdenken, sondern der reale Grund der uns von ihm gewiß gewordenen Gedanken ist aufzuzeigen. Daher wäre uns, auch wenn es einen gemeingiltigen Beweis für das Dasein Gottes gäbe, damit nur wenig gedient, denn nicht das Dasein irgendeiner metaphysischen Größe geht uns hier an, sondern deren gegebenes Sosein, welches das Dasein freilich voraussetzt, soll als wirklich erwiesen werden.

Wenn dies die Aufgabe ist, so begreift man, daß die Frage nach der Wahrheit der Religion in der Regel auf die gesamte geschichtliche Offenbarung Gottes und den ganzen Begriffskomplex, in die das kirchliche Denken diese gefaßt hat, bezogen wird. Aber so verständlich diese Erweiterung der Aufgabe ist, so sehr müssen wir auf Grund der Erwägungen S. 198f. daran festhalten, daß die Aufgabe letztlich sich doch nur auf den wirksamen Gott selbst bezieht und alle kirchlichen Formulierungen nur in Betracht kommen, sofern sie als der notwendige Ausdruck des erkannten göttlichen Wesens zu verstehen sind. Um unsere Aufgabe zu klären, empfiehlt es sich zu einigen der Versuche des Nachweises der Wirklichkeit der Religion Stellung zu nehmen.

Man kann zu diesem Zweck entweder von den allgemeinen Erkenntnissen des menschlichen Geistes ausgehen und zu zeigen versuchen, daß sie ihren notwendigen Abschluß in der kirchlichen Gedankenwelt finden. Oder man kann bei dem werdenden morali-

schen Leben der Menschen einsetzen und erweisen, daß die dieser Entwicklung immanente Teleologie als Ursache und Ziel ein intelligibles Leben voraussetzt, das seinen Grund in Gott hat. Und man wird endlich das religiöse Leben des Menschen als ein relativ abgeschlossenes ansehen können und die Wirklichkeit dieses Bestandes für den Erweis der Wahrheit der in der religiösen Anschauung zusammengefaßten Tatsachen und Ideen ansehen. In dem ersten Fall ist also die Religion die notwendige Ergänzung der Metaphysik, in dem zweiten die Voraussetzung der Entwicklung des moralischen Lebens und in dem dritten die in der Frömmigkeit sich erschließende transzendente Kausalität. Der erste Fall liegt etwa in dem Thonismus oder auch in der protestantischen Orthodoxie vor, der zweite bei Kant und seinen Nachfolgern, der dritte bei Schleiermacher, Hofmann und Frank.

Aber gegen jeden dieser drei Wege erheben sich bei genauer Erwägung Bedenken. Es soll also die Religion als die vernunftnotwendige Ergänzung der Metaphysik angesehen werden. Das heißt etwa, daß die Vernunft der Weltbetrachtung den Gottesgedanken entnommen hat, ihn in der Religion aber durch den Trinitätsgedanken ergänzt; oder daß das natürliche Sittengesetz das Gute vorschreibt, die Religion aber erst die Kraft zu seiner Verwirklichung schafft. In dieser Weise würden alle religiösen Gedanken und Kräfte also nur Vorwegnahme oder Beschleunigung der Erkenntnis der natürlichen geistigen Entwicklung sein, oder die ganze Betrachtung führt, wie auch die Geschichte des orthodoxen Systems zeigt, in den Rationalismus. Aber der Nachweis ist auch in allen seinen Bestandteilen undurchführbar. Zunächst ist die Voraussetzung unrichtig. Es ist nicht so, als wenn die religiösen Gedanken, die in die allgemeine Bildung übergegangen sind, aus dieser selbst als ein Produkt der denkenden Weltbetrachtung hervorgegangen sind. Sie haben sich vielmehr überall erst aus dem besonderen Erleben der Religion ergeben und sind dann erst wegen ihrer allgemeinen Verbreitung auch von der philosophischen Weltbetrachtung angeeignet worden. Sobald diese sich aber konsequent entfaltet, werden die rein religiösen Gedanken als Fremdkörper empfunden, erheblich modifiziert oder auch ganz ausgestoßen. Der Erfahrungsboden, in dem die beiderseitige Erkenntnis wurzelt, ist eben voneinander verschieden. Die eine Erkenntnis geht aus von dem Empfinden des lebendigen Gottes,

die andere kommt etwa von der Beobachtung des Kausalzusammenhanges in der Welt zu einer ersten Ursache. Mag immerhin letztere Erkenntnis unter Umständen gute Dienste leisten zur Behauptung des angefochtenen Gottesglaubens, so ist doch in Wirklichkeit diese erste Ursache, auch wenn sie als vernünftig gedacht wird, etwas ganz anderes als der lebendige Gott der Religion. Da nun aber die Quelle, die Erkenntnismittel und das Resultat der beiderseitigen Betrachtung disparat sind, so kann unmöglich die Wahrheit der einen Erkenntnis durch das Resultat der anderen erwiesen werden. Um also ihr Ziel zu erreichen macht sich diese Betrachtungsweise einer doppelten Fälschung schuldig. Zunächst färbt sie die reine Verstandsbetrachtung religiös, dann aber fälscht sie die religiöse Erkenntnis in das Rationale und kann dann leicht die relative Identität beider behaupten oder die rationale Sicherheit der Verstandeserkenntnis auf die religiöse übertragen. Daß auf diesem Wege für die Wahrheit der Religion kein Erweis erbracht werden kann, ist hiernach einleuchtend.

Aber auch Kants Gedanken führen nicht zu dem gesuchten Ziel. Das rein vernünftige und allgemeine Sittengesetz vermag den ihm folgenden Menschen nicht das allgemein menschliche Glücksbedürfnis zu befriedigen, also muß dies durch eine überempirische allmächtige Gottheit geschehen. Es ist sehr wertvoll, daß der Ausgang hier in dem geistigen moralischen Inneleben des Menschen genommen wird. Aber dieser Ausgangspunkt hat mit der Gottheit nichts zu tun, ja schließt sogar deren Einwirkung auf den menschlichen Geist aus. Also kann die hieran geknüpfte spekulative Hypothese von dem das Glück des sittlichen Menschen für eine andere Weltordnung garantierenden Gott auch keinesfalls als Erweis eines gegenwärtigen Erlebens der Gottheit gebraucht werden. Und auch wenn man dem Gedanken die Form gibt, daß die innerhalb der Erfahrungswelt an den Menschen gestellten sittlichen Forderungen mit dessen empirischen Kräften nicht erfüllt werden können, also überempirische Kräfte hierzu angenommen werden müssen (A. Dorner), dient das nicht dazu, die Wirklichkeit des religiösen Erfahrungsinhaltes zu erweisen. Auch hier bleibt es bei einem rationalen Postulat, das zwar die Möglichkeit der Gottheit erweist, nicht aber ihre empfundene Wirklichkeit vor der Vernunft sichert. Und wenn man (mit Eucken) argumentieren wollte, daß die geistigen Inhalte des

Lebens sich allen Widersprüchen der Empirie gegenüber behaupten, also real sein müssen, so ist das zwar an sich richtig, aber dient doch nur zum Erweis der Wirklichkeit der geistigen Lebensinhalte, nicht aber der in besonderen Wirkungen erfahrenen Gottheit.

Demgegenüber bedeutet der Gedanke Schleiermachers einen Fortschritt, daß die Wirklichkeit des religiösen Lebens als eines Gefühls schlechthiniger Abhängigkeit nötigt, ein immer gegenwärtiges Woher dieser Abhängigkeit oder die absolute Kausalität als mit dem Abhängigkeitsgefühl gesetzt anzuerkennen. Hier ist in der Tat das wirksame Sein Gottes nicht als eine bloße rationale Folgerung oder als ein praktisches Postulat angesehen, sondern der konkrete religiöse Vorgang selbst ist der Ausdruck eines unmittelbar gegenwärtigen göttlichen Wirkens. Man kann also weder Gott als etwas an sich außerhalb dieses Vorganges Seiendes denken, noch ist dieser Vorgang denkbar ohne die Hereinbeziehung der göttlichen Gegenwart. Das hat aber zur Folge, daß Gott rein unter dem Gesichtspunkt der religiösen Erfahrung erfaßt und seine Existenz in dieser besonders bestimmten Wirksamkeit erkannt wird. Somit wäre hier der wesentliche Inhalt der Religion in dem Rahmen der rein religiösen Erkenntnis als real erwiesen. — Allein wiewohl hier die Frage richtig gestellt ist, erheben sich wider ihre Beantwortung doch allerhand Bedenken. Die schlechthinige Abhängigkeit von der absoluten Kausalität ist naturgemäß dem Menschen mit allem Existierenden gemeinsam. Der Unterschied besteht nur darin, daß dem Menschen diese Abhängigkeit zu Bewußtsein kommt, und zwar kann dies an jedem beliebigen Innewerden des Kausalzusammenhanges in gleicher Weise geschehen. Demgegenüber erscheint aber dann der Mangel dieses Abhängigkeitsgefühls nicht etwa als ein willentliches sittliches Vergehen, sondern als natürliche Unreife oder Übereilung der Seele, die von der Erfahrung ihrer Freiheit den einzelnen Dingen gegenüber sich nicht erheben kann zu dem Gefühl durch den Gesamtzusammenhang absolut bestimmt zu sein. Der Gegensatz der Frömmigkeit wäre also etwa ein Mangel an geistiger Übung oder ästhetischer Befähigung, und das Eintreten der Frömmigkeit wäre dann auch nicht von einem guten Willen, der den bösen Willen unterwirft, gewirkt, sondern von dem sich allmählich durchsetzenden Übergewicht der Totalkau-

salität über die Partialkausalitäten in dem menschlichen Bewußtsein. Das heißt aber, daß es sich letztlich in der Seele zwar um einen geistigen Vorgang handelt, der aber nicht die religiöse und moralische Art einer freigewollten Unterwerfung unter den überweltlichen Geist hat, sondern sich als gesteigerte Erkenntnis und vertieftes Gefühl von der Einheit des Weltzusammenhanges charakterisiert. Nun hat Schleiermacher zwar die einheitliche Kausalität dieses Zusammenhanges als etwas rein Geistiges und somit über die Welt Erhabenes erkannt wissen wollen und mit unvergleichlicher Geschicklichkeit das gesamte Gotteswirken und sein Erleben durch die menschliche Seele als die Auswirkung der absoluten Kausalität bzw. des Gefühls schlechthiniger Abhängigkeit zu erklären sich bemüht. Aber trotzdem wird der kritische Leser über diesen Ausführungen den Eindruck nicht bannen können, daß der große Denker zwei ganz verschiedene Gedankensysteme ineinander geschoben hat, nämlich eine deterministische Metaphysik und die christliche Erlösungsreligion. Jene bildet die Grundlage, diese beherrscht die Einzelausführung. Aber im Grunde soll die Einzelausführung nichts anderes sein als ein Spezialfall der allgemeinen zugrunde liegenden Metaphysik. Sind nun aber diese beiden ineinander gezogenen Größen ihrer Art wie ihrem Ursprung nach verschieden, so ist der Nachweis der Wahrheit der christlichen Religion auf diesem Wege nicht zu erreichen und auch nicht erreicht worden. Das Problem ist also zwar von Schleiermacher richtig erfaßt worden, aber seine Lösung ist nicht zustande gekommen. Es ist der einzig mögliche Weg den Beweis für die Wirklichkeit der religiösen Ideen aus dem Bestande der Religion selbst zu führen, wie Schleiermacher es wollte. Jedoch hat er in Wirklichkeit das Wesen der Religion rein philosophisch bestimmt und hat auf dieser heterogenen Basis die Wirklichkeit der christlichen Ideen zu erweisen versucht. Die Heterogenität der beiden Elemente seiner Auffassung wird aber um so deutlicher, als er bekanntlich die geschichtliche dogmatische Ausprägung der christlichen Ideen als maßgebenden Ausdruck des Christentums benutzt hat. So gerät aber Schleiermacher in eine ähnliche Lage wie wir sie bei dem Thomismus oder in der Orthodoxie wahrgenommen haben. Aber während diese die Metaphysik tunlichst christlich färben, um sie als Beweis für die Realität des Christentums zu verwenden, hat Schleiermacher das Christentum

im Sinn seiner Metaphysik zurechtgemacht. Hierin berührt er sich mit seinem Antipoden Hegel, der zwischen Religion und Philosophie nur den formalen Unterschied von Vorstellung und Begriff von dem gleichen Objekt gelten lassen wollte. Hier ist dann Biedermann Hegel gefolgt.

Angesichts des gekennzeichneten Mangels bei Schleiermacher ist der Versuch seine Methode zu verbessern bei Hofmann und Frank verständlich. Wie Schleiermacher wollen beide von dem psychologischen Bestand der Religion ausgehen. Aber sie verbessern Schleiermacher dadurch, daß sie diesen Bestand in der religiösen und ethischen Fassung des Christentums bestimmen. Der Christ ist der wiedergeborene und bekehrte Mensch, das heißt der Mensch, der sich willentlich dem Wirken des heil. Geistes unterstellt und dadurch in einen neuen Lebensstand versetzt ist, indem er sich von der Sünde ab- und dem Guten zuwendet. Indem aber dies in dem Zusammenhang eines besonderen geschichtlichen Lebens geschieht, lassen sich die das letztere bewirkenden und in ihm fortdauernd wirksamen historischen Tatsachen samt den ihnen entsprechenden Ideen als Kausalitäten des neuen Lebensstandes des Christen erkennen. Sofern sie aber als die Ursachen eines Lebensstandes, der dem Christen als real unmittelbar gewiß ist, erkannt werden, werden sie als Ursachen dieses Lebensstandes dem Christen in gleichem Maße als Realitäten gewiß wie die von ihnen gewirkte neue Lebensrichtung. Und sofern letztere sich nicht aus dem natürlichen Ursachengefüge der Welt herleiten läßt, sondern ein übernatürliches Leben darstellt, müssen die dies hervorrufenden und in ihm fortdauernden Ursachen ebenfalls als übernatürliche und überweltliche Realitäten angesehen werden. Also sofern der Christ ein überweltliches Leben lebt, ist ihm die Realität der Überwelt, in deren Zusammenhang er vermöge seines neuen Lebens steht, unmittelbar gewiß. Sind wir also das, was wir sind, so ist Gott der, als welcher er sich an uns und in uns als wirksam erweist.

Man kann zunächst dieser Entwicklung rückhaltslos zustimmen. Es ist durchaus richtig, daß die Wahrheit der Religion, wenn überhaupt nur aus dem verwirklichten religiösen Vorgang selbst erwiesen werden kann. Ebenso ist es einleuchtend, daß dies Beweisverfahren nur vermöge der Denkkategorie der Kausalität ausgeführt werden kann. Beides stimmt mit dem Ansatz Schleier-

machers überein. Aber das Verfahren hat den Vorzug vor Schleiermacher, daß es gemäß dem besonderen Charakter des religiösen Prozesses auch besonders wirksame Kausalitäten für ihn in Anspruch nimmt und dadurch den geistig moralischen Charakter der Wirkung wie der Ursache sofort sichert. Dadurch wird der christlichen Religion wie der Religion überhaupt weit besser entsprochen als es durch den nackten Kausalitätsbegriff Schleiermachers geschieht. Aber Hofmann wie Frank sind dann doch wieder, nicht zum Vorteil der Sache, in die Bahnen Schleiermachers zurückgebogen. Schleiermacher läßt die absolute Kausalität den Menschen in den Ideen der christlichen Religion zu Bewußtsein kommen, unsere Theologen lassen diese Ideen samt der sie tragenden Geschichte die positive Offenbarung Gottes sein, die den religiösen Vorgang in dem Menschen bewirkt. Es ist keine Frage, daß ihr Verfahren einfacher ist und daher vor dem Schleiermachers den Vorzug verdient. Wie nun aber Schleiermacher auf diesem Wege die ganze evangelische Lehre, wenn auch mit mancherlei Umdeutungen, als Wahrheit oder Wirklichkeit erweist, so glaubt Hofmann alle Einzelheiten von der Schöpfung an bis zum tausendjährigen Reich und Frank jede Formulierung der lutherischen Dogmatik durch dies Verfahren in die christliche Gewißheit hineinbeziehen zu können. Man kann für diese Betrachtung anführen, daß das Erleben der einzelnen Seele doch nur ein Glied in der großen Kette der Erlösung des Menschengeschlechtes ist und daß aus der Festigkeit dieses Gliedes auf die Art der ganzen Kette geschlossen werden kann. Aber diese Erwägung scheitert, so berechtigt die ihr zugrunde liegende Idee an sich ist, an folgenden Beobachtungen. Gewiß ist die überweltliche Kausalität einmal zuerst in der Menschheit offenbar und von den Menschen empfunden worden und es ist auch die gleiche Kausalität, welche im Verlauf der Geschichte den Geschlechtern der Menschen immer neu, aber auch immer in Anknüpfung an die Erlebnisse früherer Generationen zu Bewußtsein kommt. Aber das gilt doch nur von der wirksamen Geistkraft als solcher bzw. von der inneren Umwandlung, die sich durch sie in den Menschen vollzieht. Aber andererseits zeigen Geschichte wie Erfahrung, daß die Formen, in denen die Menschen sich dies innerste Erleben fixieren, überaus verschieden sind und abhängen von den natürlichen Anschauungen, den Bildungs- und Lebensformen der sich geschicht-

lich entwickelnden Menschheit. Man kann etwa von der Wahrheit der religiösen Idee der Schöpfung sprechen, aber damit ist noch keine Erkenntnis gewonnen für die Formen, welche auf Grund der semitischen Weltanschauung der biblische Schöpfungsbericht erhalten hat. Man wird auch gewiß berechtigt sein die Gottesoffenbarung durch Propheten für Wirklichkeit zu halten, aber kein Weg führt von diesem Urteil zu der Wahrheit irgendeiner besonderen Prägung, die ein Prophet seinem Erleben gegeben hat. Man wird ebenso den göttlichen Willen, wie er in Christus zur Offenbarung gelangt, als Realität anerkennen, aber es ist damit noch keineswegs darüber entschieden, ob die chalcedonensische oder die monophysitische Christologie, ob die lutherische oder reformierte Abendmahlslehre den wahren Tatbestand wiedergibt. Ich sage nicht, daß diese Fragen an sich unlösbar sind, ich leugne auch nicht, daß die entscheidenden Mittel der Lösung in der Religion enthalten sind, aber die Anwendung und Verknüpfung dieser Mittel erfolgt von gewissen natürlichen Voraussetzungen der allgemeinen Weltanschauung aus und vollzieht sich in rein wissenschaftlichen Operationen. Die Sätze, die auf diesem Wege entstehen, sind dogmatische Thesen, nicht unmittelbar religiöse Erkenntnisse. Sie können daher niemals die Wahrheit der religiösen Erkenntnis in ihrer Besonderheit erweisen, sondern sie zeigen nur, daß sich unter Voraussetzung dieser Erkenntnis eine zusammenhängende religiöse Weltanschauung gewinnen und begründen läßt. Man erweist somit etwas ganz anderes als man erweisen will. Man will die Wahrheit Gottes und seiner Wirkung, sofern und wie die religiöse Seele sie unmittelbar erlebt, aufzeigen. Statt dessen bemüht man sich die Wahrheit einer Weltanschauung sicher zu stellen, die unter Voraussetzung der Realität des religiösen Lebensinhaltes notwendig sein soll. Indem hierzu aber eine rein historische Überlieferung, die an entscheidenden Punkten von der geschichtlichen Kritik angefochten wird, verwandt sowie mit den rationalen Mitteln eines logisch notwendigen Zusammenhanges operiert wird, kann die so gewonnene Anschauung zwar als möglich, wahrscheinlich, klärend oder nützlich bezeichnet werden, nicht aber als gewiß in Sinn der religiösen Erkenntnis. Man will also mehr leisten als man leisten soll und leistet daher das nicht, was man leisten soll. So kommt es aber, daß man im Grund genommen bei der Methode der

Orthodoxie, die man doch aufheben will, wieder anlangt. Das war der Fehler der Orthodoxie, daß sie die Wahrheit des Christentums dadurch beweisen wollte, daß es sich der natürlichen Metaphysik einordnet oder diese zu der in ihrer Wurzel angelegten Vollendung erhebt. Frank und Hofmann denken nun zwar nicht an ein metaphysisches System, aber sie wollen die Wahrheit der Religion begründen aus dem inneren Zusammenhang, in dem sie zu der gegebenen biblischen Geschichte und der formulierten Kirchenlehre steht. Dadurch verschiebt sich aber die ganze Frage. Nicht der wirksame Gott wird aus dem Erleben der Seele als real festgestellt, sondern eine geschichtliche Entwicklung und ein gegebener Begriffskomplex. Diese sind bekannt, es soll ihnen aus der religiösen Erfahrung Leben eingehaucht werden, sodaß sie mit dieser ein in sich zusammenhängendes Ganze bilden. Die so gestellte Aufgabe ist aber aus den angegebenen Gründen unlösbar.

4. Nach dem Gesagten werden wir also zu dem ursprünglichen Ansatz (S. 204) zurückkehren müssen, der ja auch der eigentlichen Tendenz von Schleiermacher wie auch von Hofmann und Frank entspricht. Aus der besonderen christlichen Erfahrung soll also nicht die Wahrheit eines gegebenen Geschichtsverlaufes und eines fertigen dogmatischen Systems erwiesen werden. Was wir wollen, ist bescheidener. Aus der Erfassung eines unmittelbar gewissen Lebensprozesses soll die Realität der ihn erzeugenden und durchführenden Lebenskraft begründet werden. Die Fragen, welche die besprochenen Theologen aufgeworfen haben, sollen dabei nicht als zwecklos oder unlösbar aufgegeben werden, sie werden vielmehr in anderem Zusammenhang als rein wissenschaftliche Probleme wieder aufzunehmen sein. Hier dagegen ist von ihnen abzusehen, da sie die uns jetzt beschäftigende Frage eher verwirren als klären würden.

Der Ausgangspunkt ist gegeben in der Tatsache des neuen Lebens oder der neuen Orientierung des menschlichen Willens. Der empirische Mensch steht in einem Zusammenhang der Wechselwirkung zu der ihn umgebenden Welt. Das gilt sowohl von den übrigen Menschen als dem gesamten Naturverlauf, sofern er mit ihm in Berührung kommt. Dieser Zusammenhang wird aber von dem Menschen sowohl in der Rezeptivität dem anderen gegenüber als in der Aktivität auf das andere willentlich gestaltet. Das

heißt, der Mensch will oder will nicht etwas empfangen und will oder will nicht etwas tun. Sobald nun der Mensch zur Religion kommt, empfindet er in sich wirksam eine überweltliche geistige Willensenergie, die seinem Wollen eine besondere Direktion gibt. Einerseits soll sein Wollen den überweltlichen Willenstrieb selbstwollend aufnehmen und andererseits soll er dem entsprechend sein Wollen gemäß diesem übernatürlichen Willenstrieb gestalten. Das heißt aber, daß er mit eigenem Willen das will, was der obere Geistwille ihn wollen läßt. Wie nun der Geistwille in ihm so wirkt, daß er seines wahren Wesens oder seiner Geistigkeit inne wird, so soll er dem entsprechend auf alle Willen derart einwirken, daß sie ebenfalls selbstwillig Geistigkeit empfangen und verbreiten. — Diesem Innewerden einer neuen Lebensrichtung und eines neuen geistigen Inhaltes steht aber in der Weise eines ausschließenden Gegensatzes ein anderes Willensleben in der Seele entgegen. Dies Willensleben sucht seine unbeschränkte Autonomie sich zu bewahren. Das geschieht, indem der Mensch einerseits auf Grund der rationalen Erkenntnis des wirklichen Lebens die Einwirkung des oberen Willens ablehnt und andererseits den gegebenen Wechselzusammenhang des Lebens lediglich zur Förderung und Befriedigung des eigenen Lebens benutzt. Er sucht demnach Befriedigung seiner Begierden durch die Güter der sinnlichen Welt und er trachtet mit allen Mitteln die übrigen Willen dem eigenen Willen nach Lust dienstbar zu machen. Beobachtungen der Folgen dieser doppelten Beziehung zu seiner Umwelt führen dazu dies Streben einzuschränken und zu sublimieren. Aber trotz alledem bleibt in dem großen System der Wechselwirkung, in welches er eingefügt ist, sein persönliches Wollen ausschließlich auf die Selbstbefriedigung in roheren oder verfeinerteren Formen gerichtet. Selbst wenn bei höherer geistiger Ausbildung und erweitertem Horizont es der Vernunft klar wird, daß diese einseitige Ausnutzung der Wechselwirkung des Weltzusammenhanges widervernünftig, ja widernatürlich ist, bleibt der Wille bei der gekennzeichneten Einstellung und auch alle bitteren Erfahrungen des Lebens vermögen zwar eine kluge Beschränkung, nicht aber eine innere Änderung dieser Einstellung hervorzubringen.

Dies braucht an diesem Ort nicht weiter ausgeführt zu werden. Es kommt dem Menschen auch garnicht zum deutlichen Bewußtsein, bevor das obere Willensprinzip nicht etwa nur seinem Ver-

stande bekannt geworden ist, sondern bevor es in seinen eigenen Willen eingegangen ist. Nicht bloß das Sollen des Wollens muß ihm zu Bewußtsein gelangt sein, sondern das Wollen des Sollens muß seinen eigenen Willen bewegen. Sonst vermag er überhaupt nicht zu verstehen, um was es sich handelt, denn der Wille als Träger seiner Egoität ist auf Egoismus eingestellt und nach der inneren Ökonomie des seelischen Lebens überhaupt nicht in der Lage sich vor etwaigen rationalen Erwägungen zu beugen. Der Wille ist ja das Ich und das Ich will sich und daher alles für sich. Und wo immer, etwa in der Philosophie, diese Stellungnahme des Ich eingeschränkt ist, ist das entweder nur Schein oder selbst erst unter dem Einfluß der Religion eingeführt worden. Es ist eben in der Geistigkeit der wollenden Persönlichkeit begründet, daß sie sich selbst durchsetzen und daß sie alles Geschehen ihrer Herrschaft zu ihrer Förderung unterwerfen will. Die große Wechselwirkung des Daseins läßt zwar in dem Naturzusammenhang jedes einzelne das andere fördern sowie von ihm gefördert werden. Aber schon dort, wo willensartige Triebe wie etwa in der höheren Tierwelt auftreten, wird das Leben des Individuums in erster Linie sich als Trieb zur Lustbefriedigung durch das andere darstellen. Indem dann die Individualität sich zur selbstbewußten geistigen Willentlichkeit steigert, nimmt dieser Drang alles zum Mittel des eigenen Wohls zu verwenden, nur zu. Im Innern jeder Menschenseele lauert, ihr selbst oft unbewußt, dieser Trieb, wie er denn bei Kindern in naiver Form so oft wahrnehmbar wird. Über seinen Ursprung haben wir uns hier keine Gedanken zu machen. Auch die höchst oberflächlichen, konfusen und nichts erklärenden Versuche ihn auf Unwissenheit oder Sinnlichkeit zurückzuführen gehen uns an diesem Orte noch nichts an. Für uns ist es hier daran genug, daß es das Ich des Menschen oder sein geistiger Wille selbst ist, der in seiner Grundrichtung unentwegt egoistisch eingestellt ist trotz aller rationalen Gegenwirkungen.

Nun wird aber diese Richtung in der Seele verändert oder durch eine andere ersetzt. Diese muß, da sie der ursprünglichen Richtung zuwiderläuft und auch keinesfalls etwa als eine Entwicklungsstufe dieser erklärt werden kann, auf das Eingreifen eines besonderen Prinzips zurückgeführt werden. Die ursprüngliche Richtung beherrscht vor dem Eintritt des neueren Prinzips

alle Willensverhältnisse in der Welt und scheint daher diesen natürlich zu sein. Daraus folgt aber, daß das die entgegengesetzte Willensstellung hervorrufende Prinzip als überweltlich oder übernatürlich angesehen wird. Dies Prinzip dient aber weiter dazu die Geistigkeit des Menschen auf ihre Höhe zu führen, indem sie von der Bindung an die eigenen Begierden befreit wird. Sofern aber der Geist sich hierbei als schlechthin herrschende Kraft, die auch den freien subjektiven Geist überwindet, erweist, bezeichnen wir ihn als den absoluten Geist oder auch um das Element schöpferischer Effikazität hervorzuheben, als Geistwillen. Indem dies in der Seele geschieht, fühlt sie sich befreit oder erlöst und das derart an ihr wirksame Prinzip offenbart sich ihr als Güte oder Liebe und dementsprechend wird auch ihr durch dies Prinzip bedingtes neues Willensverhalten die Art der Güte oder der Liebe haben. Hieraus begreift sich aber die Bezeichnung der ursprünglichen Willensstellung als böse, die der späteren als gut. Wir bezeichnen dies Geistprinzip aber auch als den Urwillen. Hierin spricht sich die Überzeugung aus, daß dieser geistige uns über der Neueinstellung unseres Willens zu Bewußtsein kommende Wille das den Gesamtzusammenhang des Daseins hervorbringende und leitende Prinzip ist. Indem dies Prinzip das einzige schlechthin Freie, das wir kennen, nämlich den menschlichen Willen so unterwirft, daß dies Freie erst in dieser Unterwerfung zu der Vollendung seiner Freiheit kommt und indem es diesem freien Willen die Möglichkeit sich in dem Weltzusammenhang durchzusetzen und ihn zu überwinden gewährt, erweist es sich als eine allbestimmende oder in allem waltende Macht, die sich schließlich überall durchsetzt, sofern alles Seiende letztlich von ihr gesetzt wird. Dies soll der Ausdruck „der Urwille" veranschaulichen. Und er ist dazu, weil auf persönlich Geistiges und Wirksames eingestellt und doch zugleich hinter das Empirische zurückweichend, weit mehr geeignet als etwa eine Bezeichnung wie „das Heilige" oder auch „die Liebe". Man könnte für Urwillen auch Allmacht sagen, sofern diese als Allwirksamkeit verstanden wird, aber der Ausdruck Urwille hebt die Elemente der Geistigkeit und Überweltlichkeit, auf die es ankommt, besser hervor als die abstrakte Allmacht.

5. Wir behaupten also, daß der böse oder egoistische Wille des Menschen durch die Selbsterschließung des Urwillens in ihm in

einen guten Willen verwandelt wird, sofern er den Urwillen in sich wirksam werden läßt und seinem Antrieb Folge leistet. Diesen Vorgang nennen wir in der Sprache der Kirche die Wiedergeburt oder Bekehrung und die beiden Seiten, die er hat, entsprechen dem, was man Glaube und Liebe nennt. Der in Frage stehende Beweis besteht also darin, daß in dieser willentlichen Umwandlung des Willens die absolute Geistigkeit des Urwillens als Kausalität mitgesetzt ist. Dann ist also mit der empirischen Realität des psychologischen Vorganges der Wandlung der Willensrichtung auch die transzendentale Empfindung des absoluten Geistes gegeben, sodaß letzterer als Wirklichkeit erfaßt wird. Dies muß aber noch etwas erläutert werden. — Der Wille betätigt sich also, wie wir sahen, in der egoistischen Richtung. Das faßt in sich eine in sich geschlossene Ordnung seiner Aktionen sowie eine feste grundsätzliche Stellungnahme zu den mannigfachen Möglichkeiten der ihn umgebenden Welt. Zugleich aber wird diese Stellungnahme getragen und unterstützt von dem sinnlichen Bedarf des Menschen sowie von den Beispielen des ihn umgebenden täglichen Lebens. So entsteht eine feste Ordnung des Willenslebens, die, wie gesagt (S. 210), durch etwaige empirische Behinderungen oder rationale Einsprüche in keiner Weise gehemmt wird, da ja das Wollen in seiner Innerlichkeit weder durch äußere Hindernisse noch durch rationale Erwägungen verändert wird. Wohl können hierdurch die äußeren Handlungen bestimmt werden, aber keineswegs das Wollen im Sinn des rein geistigen Begehrens. Dementsprechend sind nun auch die Ratschläge und Ermahnungen zur Änderung des Wollens wirkungslos, ja sie pflegen sogar die Intensität des ursprünglichen Wollens zu steigern („Eigensinn"). Auch die Kunde von dem neuen Willensleben der christlichen Religion hat zunächst keinen anderen Erfolg. Die Erkenntnis der höheren Vernunft dieses Standpunktes und eine Gefühlsbewegung über der Anschauung der Lasten und Mühen, die fremde Willen für andere auf sich nehmen, stellt zwar eine gewisse Aufmerksamkeit auf die neue Willensstellung her, vermag aber die alte nicht zu brechen. Dann aber tritt der Umschwung ein. Indem die Seele der ihr entgegengesetzten Wollensrichtung nicht mehr bloß als einer gedachten Möglichkeit mit dem Verstande inne wird, sondern diese neue Richtung als etwas Bestimmendes, Treibendes oder als lebendiger Wille von ihr emp-

funden wird, will sie gemäß diesem Willenstrieb, der über sie gekommen ist. Man muß sich psychologisch darüber klar werden, was das bedeutet. Nicht so ist es nämlich, als wenn der Wille rationalen Gründen nachgebend seine äußere Betätigung umgestaltete, um etwas leichter Erreichbares oder Nützlicheres zu erfassen, denn diese Akkommodation seines Handelns an die gegebenen Möglichkeiten würde das Wollen in seinem Kern in keiner Weise verändern, wie schon gesagt. Es verhält sich vielmehr so, daß das wollende Ich selbst sich in voller Freiheit oder selbstwollend nun zu einem der bisherigen Richtung strikt entgegengesetzten System des Wollens bestimmt. Nicht daß die Werke des Menschen andere werden, ist das Wunderbare an diesem Vorgang, denn das könnte aus äußerlichen Gründen, etwa im Hinblick auf verheißenen Lohn oder gefürchtete Strafe, erfolgen, sondern das ist das Besondere, daß der Wille selbst oder das freie geistige Ich ohne jeden empirischen Grund und ohne jede rationale Erwägung anders will als es bisher wollte.

Also wird der geistige Wille des Menschen, dessen Wesen die freie Selbstbestimmung ist, von einem anderen Willensprinzip so bestimmt, daß es sich von ihm bestimmen läßt. Die einzige Analogie, die wir hierfür besitzen, ist die, daß unter uns Menschen ein stärkerer geistiger Wille bestimmend auf den schwächeren einwirkt, wobei übrigens alle die Fälle auszuscheiden wären, in denen diese Bestimmung physisch suggestiv eintritt oder nur zeitweilige Taten, nicht aber ein dauerndes eigenes Wollen veranlaßt. Wenn nun aber die bestimmende Wirkung in unserem Fall gegen den Widerstand des eigenen Willens und der ihn umgebenden Welt eintritt, und zwar mit dem Erfolg, daß der Wille nun von Grund aus selbst anders will, wiewohl das frühere entgegengesetzte Wollen auch jetzt noch immer wieder in ihm emporkommt, so muß die wirkende Ursache nicht nur geistig, sondern auch die absolute Ursächlichkeit selbst sein, das heißt der absolute Geist oder der Urwille. Das absolute Willensprinzip, das alles, somit auch jedes Wollen bewirkt, wirkt sich also in einer Menge von Willen in deren geistigem oder freiem Wollen aus. Es kann zeitweilig diese Willen, sofern sie frei sein sollen und sind, einem Wollen überlassen, das sich von ihm entfernt und dauernd zu entfernen scheint. Wenn es dann aber diese Willen zu einer anderen Richtung bestimmen will, so müssen sie

diesem Zuge des Prinzips, das sie zu dem macht, was sie sind, folgen. Da sie aber Willen nur sind in der Freiheit der Selbstbestimmung, so kann die neue Richtungnahme nur in der Form freien geistigen Selbstwollens auftreten. Hierdurch ist also in keiner Weise die Freiheit und Geistigkeit des menschlichen Willens aufgehoben oder beschränkt, vielmehr wird erst in diesem Vorgang die ihm einwohnende potentielle Geistigkeit umfassend aktualisiert vermöge der absoluten Geistigkeit des in ihm in Wirksamkeit tretenden Urwillens. Und eben hierin, daß der geschaffene Geist wegen seiner Entwicklungfähigkeit und seiner mit dieser zusammenhängenden Verflechtung in den Naturzusammenhang allmählich sich aktualisierende geistige Potenzialität ist, ist es sowohl begründet, daß er in seiner Entwicklung von dem Urtrieb reiner Geistigkeit abweichen kann als auch daß er der Einwirkung seitens desselben jederzeit fähig ist.

So erschließt sich also der aller Geistigkeit als ihr wirksam gegenwärtiger Grund immanente absolute Geistwille, der als solcher überweltlich ist, in dem geschaffenen geistigen Willen, indem er dessen potenzielle Geistigkeit sich zu aktuellem Wollen in der von ihm gewollten Richtung konzentrieren läßt und dadurch diese Geistigkeit auf die Höhe der der geistigen Seele möglichen Vollendung führt. Das ist der Vorgang, den wir in der Sprache der Bibel als das Wirken des heil. Geistes oder dann als Wiedergeburt und Bekehrung bezeichnen. Sofern nun aber der Menschengeist in diesem Vorgang das Gute oder gut will, während er bisher das Böse oder böse wollte und sofern dieses wie jenes in einem freien Selbstwollen geschah und geschieht, und keine weltliche Macht imstande ist den Umschwung in diesem Selbstwollen mitzuteilen oder zu erzwingen, so erfolgt dieser Umschwung durch die Wirkung des absoluten Geistwillens, der der wirksame Grund alles geistigen Wollens ist. Nur unter dieser Voraussetzung ist es begreiflich, daß der in Rede stehende Umschwung nicht aus dem Willen des Menschen stammt, aber durch ihn und in ihm sich in der der menschlichen Willensart entsprechenden Form der freien Selbstbestimmung vollzieht. Nicht also darin besteht der Beweis der Wahrheit des absoluten Willens, daß dieser den Menschen zum Guten verändert, sondern darin, daß er in dem menschlichen Willen so wirksam wird, daß der Mensch nun selbst will was jener will. Es liegt also weder eine

physische Veränderung des Menschen vor noch auch eine Aufklärung seiner Vernunft oder eine Anspannung seines Willens durch Überredung und gutes Beispiel, sondern es ist die wirksame Selbstoffenbarung der absoluten Willensenergie in dem wollenden Einzelgeist. Nur so wird es verständlich, daß dieser nicht nur anders wird, sondern daß er dies wird, indem er es selbst will. So gewinnt dann der religiöse Mensch in dem entscheidenden Umschwung seines inneren Lebens mit der Gewißheit dieses auch zugleich die Gewißheit des ihn bestimmenden absoluten Urwillens. Und dies, daß ich will, was der Urwille will und es selbst will, wiewohl ich das Entgegengesetzte wollte und auch jetzt noch will, ist die tiefste Tiefe in der Religion. Wir wollen was Gott will und wir wollen es selbst, wiewohl wir das Gegenteil wollten und immer noch wollen. Der unser Leben im Tiefsten zerreißende Bruch wird zu unserer Heilung, im Bösen selbst erweist sich die sieghafte Macht des Guten und was über uns und gegen uns gewollt wird, wollen wir selbst. So erhebt der absolute Geist den Menschengeist zur Wirkenseinheit mit sich und damit zur Vollendung seines Wesens. Aber dies alles ist wie unsere Erlösung, so auch der Erweis der Wirklichkeit Gottes. Gerade an dem Punkt, der die unvergleichliche Bedeutung der Religion für das geschichtliche Leben der Menschheit, nämlich daß sie und nur sie aus bösen egoistischen Willen gute die Menschen fördernde Willen schaffen kann, klarstellt, gerade hier liegt auch der Erweis der überweltlichen Wahrheit der Religion.

6. Es ist hier nicht die Aufgabe einen Erweis der Überweltlichkeit der Religion zu unternehmen. Teils ist dies bei der Besprechung des Wesens der Religion geschehen (S. 73 ff.), teils werden wir Veranlassung haben bei der Erwägung der erkenntnistheoretischen Probleme darauf zurückzukommen. — Wir haben früher (S. 200 f.) die Aufgabe dieses Paragraphen darauf beschränkt die Wirklichkeit Gottes zu erweisen und von den Tatsachen und Begriffen, die sonst in der Religion vorliegen, abzusehen (S. 201). Jedoch können hier immerhin noch einige Richtlinien zur Beurteilung dieser Fragen gezogen werden. Wir haben gesehen, wie zwischen Gott und dem menschlichen Geiste eine Wirkensgemeinschaft entsteht, indem der Geist die göttlichen Impulse in sich aufnimmt und sich ihnen entsprechend als Organ Gottes betätigt. Nun besteht aber eine solche Gemeinschaft des Wirkens auch

zwischen den menschlichen Geistern untereinander. Und diese Geister bilden von vornherein auf Grund der für sie grundlegenden Geschichte eine Einheit objektiven Geistes oder einer wirksamen Geistesgemeinschaft. Wie aber die einzelnen Geister in einer Gemeinschaft mit Gott stehen, so auch die religiösen Gemeinschaften. Da nun die Gemeinschaft auf ihre einzelnen Glieder einwirkt, so geht auch von der religiösen Gemeinschaft eine derartige Einwirkung auf ihre Genossen aus, wie wir bei Erwähnung der Kirche gesehen haben (S. 154). Wenn nun aber die religiösen Geister durchweg zu Organen des Gotteswillens geworden sind, so wird die mannigfaltige Wechselwirkung, die zwischen ihnen besteht, zur Trägerin der göttlichen Offenbarung werden. Das heißt also, daß sowohl der objektive Geist, der in der Kirche von ihren Anfängen her waltet, Organ des sich offenbarenden und wirksamen absoluten Geistes ist, als auch daß die subjektiven Geister diesen Dienst ausführen werden. Das soll nun nicht bedeuten, daß diese an sich und vermöge ihrer natürlichen Geistigkeit Gottesempfindung hervorbringen, wohl aber daß ihre besonderen Erfahrungen oder aber daß eine religiöse Gemeinschaft, die auf diesen großen geschichtlichen Ideen und Tendenzen beruht, auf Grund ihrer erprobten Erfahrungen die geeigneten Gedanken und Formen zur Herstellung der inneren Prädisposition für die Berührung durch den absoluten Geist zu schaffen vermag. So offenbart sich dann Gott wie durch Vermittlung des objektiven Geistes der Kirche so auch durch die Tätigkeit der subjektiven Geister in ihrer Wechselbeziehung untereinander. Aber dem ist hinzuzufügen, daß der von Gottes Willen innerlich berührte Mensch auch über der Anschauung des Naturzusammenhanges ein besonderes Empfinden von dem in ihm sich manifestierenden Gotteswillen zu gewinnen vermag. Aber dies alles wird erst dann möglich, wenn der Mensch in seinem Mittelpunkt oder in seinem Willen des guten Gotteswillens inne geworden ist.

Aus den angestellten Erwägungen ergibt sich zweierlei. Einmal, daß die Gewißheit von der Wirklichkeit der Religion zwar von jedem Individuum besonders gewonnen werden muß, aber zugleich eine generelle ist, sofern von dem gleichen Objekt die gleiche Erkenntnis in den verschiedenen Personen erweckt wird. Diese Gemeinsamkeit ermöglicht es aber, daß die reifere Erkennt-

nis der einen den minder Entwickelten mitgeteilt werden kann, sofern sie des Hauptpunktes gewiß sind. So wird in der Wechselwirkung des Gemeinschaftslebens die bei den einzelnen vorhandene Gewißheit befestigt sowohl dadurch, daß die übrigen sie mit dem einen teilen als auch dadurch, daß dieser durch deren größere Reife Anfechtungen seiner Gewißheit leichter überwinden kann als wenn er nur auf sich gestellt wäre. — Zum anderen folgt aus der obigen Darstellung, daß die zunächst und direkt nur auf den in der persönlichen Erfahrung wirksamen Gott bezogene Gewißheit sich indirekt auch auf alle Gedanken, Ordnungen und Formen bezieht, die als Vorbereiter und Mittler der besonderen Erweisung des Gotteswillens in Betracht kommen. Wer also des göttlichen Willens inne geworden ist, der ist auch dessen gewiß, daß der göttliche Wille die menschliche Gemeinschaft der Kirche durchwaltet und in deren Gedankenmitteln seinen Weg zu dem menschlichen Willen nimmt, oder daß der Mensch Jesus mit der göttlichen Kraft zur Herstellung der zentralen Gottesoffenbarung ausgerüstet war, oder daß der Naturzusammenhang von Gott geschaffen und dem Geist unterstellt ist. Ja selbst der Gedanke der göttlichen Dreifaltigkeit (oben S. 132f.) nimmt Teil an dieser Gewißheit, sofern sich soeben (S. 217) zeigte, daß es ein besonderes Wirken Gottes wie in der Natur, so in der Geschichte und so in den Wechselwirkungen der einzelnen Personen gibt. Aber bei allen diesen Beziehungen kirchlicher Formeln und religiöser Ideen zu der besonderen Gewißheit des Christen ist es nicht so, als wäre die wissenschaftliche Formulierung der Lehre schon von der religiösen Gewißheit umschlossen. Der Sachverhalt ist ein anderer. Es liegen gewisse Tatsachen der Geschichte und des religiösen Lebens empirisch vor, wie etwa die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Kirche, des von ihm ausgehenden Evangeliums für die Entstehung des Glaubens und der Liebe usw. Sofern nun diese Tatsachen sich als Mittel und Träger der von dem Menschen erlebten Gotteswirkung erkennen lassen, gewinnen sie für den Glauben die besondere Bedeutung von gottgeordneten Mitteln zur Erlösung der Menschheit. Sie gehören in diesem Zusammenhang mit zu der göttlichen Offenbarung, also mit in die religiöse Gewißheit von einer solchen Offenbarung hinein. Aber darüber hinaus, daß sie Träger und Mittel der göttlichen Offenbarung sind, reicht die Gewißheit von ihnen nicht. Die verschiedenen Theorien

etwa über die Art der Verbindung der Gotteswirkung in ihnen mit den empirischen Formen haben an der unmittelbaren religiösen Gewißheit nicht Teil, denn sie entstammen rein intellektuellen Schlußfolgerungen. Wegen der Bedeutung, die diese für das Leben der Kirche und ihrer Glieder gewonnen haben und immer wieder gewinnen werden, sind sie sorgfältig daraufhin zu prüfen, ob sie dem Wesen der christlichen Religion entsprechen oder nicht, und je nach dem Resultat als kirchliche zu akzeptieren, zurückzuweisen, zu verbessern oder durch andere Formeln zu ersetzen. Hier liegen rein dogmatische Aufgaben vor, die nicht zu verwechseln sind mit der Voraussetzung aller dogmatischen Arbeit, nämlich der Realität der Offenbarung Gottes oder der christlichen Religion als der Erlösungsreligion. Diese Realität hängt nicht an der theoretischen Formulierung der religiösen Ideen und Ordnungen, sondern an dem unmittelbaren Innewerden des wirksamen Gottes. — Es wäre im übrigen ein Vorwegnehmen der dogmatischen Einzelarbeit, wenn wir jetzt schon untersuchen wollten, in welchem Umfang und Maß die einzelnen historischen Tatsachen und die Lehren der Bekenntnisse an der religiösen Gewißheit Anteil nehmen. Es ist hier genug an der Erkenntnis, daß sie als Träger der göttlichen Offenbarung in die Gewißheit von dieser mit hereinbezogen sind und daß in diesem Verhältnis zu dem Offenbarungswirken zugleich der Grund ihrer religiösen Bedeutung für den Glauben sowie der Maßstab zu ihrer richtigen dem religiösen Glauben entsprechenden Formulierung gegeben ist. Im einzelnen hat, wie gesagt, die Dogmatik hiervon zu handeln.

7. Hiermit ist die uns jetzt beschäftigende Aufgabe gelöst. Nachdem das Christentum als die Religion oder als die absolute Religion erwiesen war, erhob sich die Frage, ob es als Wahrheit im Sinn der Wirklichkeit oder bloß als eine ideale Konstruktion im Sinn einer möglichen oder wünschenswerten Weltanschauung zu betrachten sei. Diese Frage ist nunmehr in ersterem Sinn beschieden worden. Damit ist aber die Aufgabe der religionsphilosophischen oder apologetischen Grundlegung der Dogmatik erledigt. Das heißt, es hat sich erwiesen, daß das Vorurteil des Christen, daß das Christentum die absolute Religion sei, zu Recht besteht uns nach allen Seiten hin erwiesen werden kann. Das Christentum erwies sich auf dem Wege der geschichtsphilosophischen

Vergleichung aller Religionen mit ihm als die der Idee der Religion entsprechende Religion oder als die Religion der Religionen und in diesem Sinn die absolute Religion. Ist es so als die wahre Religion im Sinn der dem Wesen der Religion entsprechenden geschichtlichen Religion erkannt, so ist nunmehr auch der Nachweis geführt, daß es die wahre Religion in dem Sinn ist, daß seine Ideen Ausdruck der Wirklichkeit sind. Das zu erhärten war die Aufgabe dieses Abschnittes. — Wollte jemand gegen das bisherige Resultat Bedenken vom Standpunkt der wissenschaftlichen Erkenntnistheorie erheben, so können diese erst dort zur Erledigung kommen, wo die in der Dogmatik zu befolgende Methode und damit zugleich die Erkenntnistheorie erörtert werden soll.

Noch eine Frage kann aber in bezug auf die Wahrheit der Religion aufgeworfen werden, nämlich ob der von uns für das Christentum erbrachte Nachweis auch die Wahrheit der sonstigen Religionen in sich faßt. Die Antwort hierauf ist innerhalb der gegebenen Voraussetzungen leicht zu finden. Das Christentum ist sowohl der Anwalt aller Religionen als auch ihr Ankläger. Sofern eine Religion dem in dem Christentum realisierten Wesen der Religion entspricht, hat sie teil an der für das Christentum erwiesenen Wahrheit. Sofern sie dem Wesen der Religion widerspricht, ist sie nicht Wahrheit, sondern natürliches Phantasieprodukt, das allerdings in einem gewissen Zusammenhang zu der wirklichen Religion stehen muß, da es sonst für unseren Zweck überhaupt nicht in Betracht käme. Die mannigfaltigen Mythen über die Götter und ihr Leben, die guten und bösen Dämonen, die großen Dramen zu Anfang und zu Ende der Weltentwicklung usw. bieten Beispiele für derartige an religiöse Urempfindungen geschlossene Gebiete. Niemand wird daran denken hier von „Wahrheit" zu sprechen, aber immerhin kann religiöse Wahrheit diesen poetischen Ausführungen zugrunde liegen. Die Empfindung der Realität der Gottheit in der Religion wird offenbar je nach der Stufe, auf der sich die religiöse Entwicklung befindet, different sein. Anders wird die Wirkung des göttlichen Willens in der Gesetzesreligion zu Bewußtsein kommen als in dem religiösen Naturalismus und wieder anders in der christlichen Erlösungsreligion. Dabei zeigt sich aber, daß die Gewißheit von der Realität der Religion sich allmählich verinnerlicht und zugleich steigert. Auf der naturalistischen Stufe stellt sich der Ur-

wille als etwas Rätselhaftes, Übernatürlich-natürliches dar. In der Gesetzesreligion ist es die durch Drohungen und Verheißungen verstärkte Unverbrüchlichkeit der sittlichen Forderung. In der Erlösungsreligion ist es die geistige Sieghaftigkeit des göttlichen Geisttriebes. Erst letzteres bietet, wie wir gezeigt haben, einen innerlich genügenden Erweis der Wahrheit der Religion. Sofern aber auch auf den beiden vorangegangenen Stufen der Urwille in seiner das menschliche Wollen unterwerfenden und eben dadurch befreienden und erhebenden Art von den Seelen empfunden wird, hält sich auch hier die Gewißheit auf derselben Linie, wenn auch auf einer entsprechend niederen naiven oder rohen Stufe der Entwicklung. Dieser Abstand zeigt sich auch darin, daß diese Formen der Gewißheit allmählich überwunden werden oder in die Gewißheit der christlichen Religion münden, die ihrer Art nach keine weitere prinzipielle Steigerung oder Vergeistigung zuläßt. Hierbei sei noch bemerkt, daß auf den beiden unteren Entwicklungsstufen den Individuen der eigentliche Nerv in ihrer religiösen Gewißheit ebensowenig zu klarer Erkenntnis kommt als dies durchweg in der christlichen Religion der Fall ist. Wie man hier nicht ganz selten die Kirche, die Schrift, das Dogma als den letzten Gewißheitsgrund bezeichnen hört, so kann es nicht Wunder nehmen, daß in älteren Entwicklungsformen alte Traditionen, himmlische Erscheinungen und Stimmen usw. als letzte Garanten der Wahrheit der Religion auftreten. Aber hüben wie drüben liegt die gleiche Selbsttäuschung vor. Man würde Tradition, Schrift, Naturerscheinungen nicht glauben, wenn man nicht eben schon an Gott glaubte. Dies Glauben ist aber nicht entstanden aus einem Verhör von Zeugen, sondern aus der unmittelbaren Empfindung des den Willen bewegenden Urwillens. So ist es in allerhand quantitativen und qualitativen Differenzen überall in der Religion, denn überall ist es die nämliche apriorische Anlage der Menschenseele, die das Zustandekommen der Gottesempfindung überhaupt erst ermöglicht (S. 103f.). Man darf sich also durch die verschiedenen Angaben über den Gewißheitsgrund der religiösen Wahrheit nicht irre machen lassen. Sobald die wirkliche Entstehung dieser Gewißheit beobachtet wird, ergibt es sich immer, daß solche Angaben nicht auf dem inneren Vorgang, sondern auf irrigen Reflexionen über ihn beruhen.

Wir haben hiermit erkannt, in welchem Ausmaß und in

welchem Abstand die Religionen an der Wahrheit der Religion teil haben. Diese Erkenntnis entspricht dem, was wir früher über das Verhältnis der Religionen zu der christlichen Religion ausgeführt haben und sie nötigt uns in keiner Richtung das, was wir jetzt über die Wahrheit des Christentums erkannt haben, zu verkürzen oder zu verändern.

Zweites Kapitel.

Die methodologische Grundlegung der Dogmatik.

§ 10. Die enzyklopädische Stellung und die Aufgabe der christlichen Dogmatik.

1. Der Ausdruck „Dogmatik" bezeichnet unsere Wissenschaft als die Wissenschaft von den Dogmen. Dogmen sind die in der Kirche durch öffentliche Erklärung gültigen Lehren. Man braucht aber auch den Singular Dogma für den Inbegriff dieser Dogmen oder für den in einer Kirchengemeinschaft bräuchlichen „Lehrbegriff". Von diesem Gesichtspunkt her wäre also die Dogmatik als die Darstellung der in einer Kirche anerkannten Lehre anzusehen. Es ist in der Tat nicht zu leugnen, daß diese Auffassung wirklich für die dogmatische Arbeit der Theologie maßgebend gewesen ist. Schon der erste christliche Dogmatiker Origenes stellte sich die Aufgabe die kirchliche Glaubensregel zu erläutern. Und wenn später der Titel „*Sententiae*" in Aufnahme kam, so wollte man damit sagen, daß man die Ansichten der maßgebenden Väter der Kirche zusammenfassen wollte. Diese Auffassung wurde auch dadurch nicht verändert, daß man durch den Titel *Summa theologiae* die Einheit der Aufgabe formal und auch sachlich mehr hervorhob. Die Bezeichnung *Loci*, die seit Melanchthon eine Weile über beliebt war, kam hierüber nicht hinaus, und auch wenn man später von *Systemata* redete, wurde der geschichtliche Charakter der Disziplin mit der Aufgabe die „Kirchenlehre" in geordnetem Zusammenhang zu reproduzieren nicht geändert. Ebensowenig trat eine grundsätzliche Veränderung dadurch ein, daß die Aufklärung nur das von der kirchlichen Lehre gelten lassen wollte, was sich als vernunftgemäß

erweisen ließ. Und auch Schleiermacher hat trotz der scharfen Kritik, welche er an vielen „Dogmen" übte, doch mit Gewicht den historischen Charakter der „Glaubenslehre" kräftig betont. Und hierbei ist es bis zur Stunde geblieben, sei es, daß man die Kirchenlehre geschichtlich getreu wiederzugeben sich bemühte (Philippi, Thomasius, Frank, Oettingen, Lemme), sei es, daß man sie kritisch zersetzte und spekulativ rekonstruierte (Weiße, Strauß, Biedermann, Schweizer, Lipsius), sei es, daß man den biblischen Charakter mehr in den Vordergrund (Beck, Kähler, Schlatter) schob oder auch diesen Gesichtspunkt mit der Absicht, nur die spezifisch religiöse Erkenntnis unter Ausschluß aller Metaphysik darzustellen, verband (Ritschl, Kaftan, Häring). So verschieden und eigenartig alle diese Darstellungen sind, so ist ihnen doch immer gemeinsam das Absehen darauf die Kirchenlehre wiederzugeben.

Dieser leitende Gesichtspunkt wird aber schon bei Origenes und so auch bei allen weiteren Bearbeitern der Disziplin durch andere Absichten durchkreuzt und zugleich ergänzt. Es sind etwa folgende. Die immer kräftiger sich auswirkende Absicht ein einheitliches in sich geschlossenes Gefüge der Gedanken zu gewinnen, die einander stützen und halten. Dies Bestreben führt auf eine Abstufung der einzelnen Elemente hinaus, die ihre historische Gleichwertung einschränkt. Die Systematik fördert die Kirchlichkeit der Lehre, aber sie modifiziert sie zugleich. Und letzteres wird um so mehr eintreten, als die Systematik stets mit den Mitteln der allgemeinen Wissenschaft arbeitet und die Anwendung dieser leicht die Richtung der allgemeinen geistigen Tendenzen der Zeit in die Dogmatik einführt. Man gerät auch dort in Abhängigkeit von ihnen, wo man sie grundsätzlich zu bekämpfen für gut hält und bisweilen dort am meisten. Die Anwendung der Systematik pflegt daher zu einer Modernisierung der überlieferten Lehre zu führen. Diese ist notwendig, zur Durchsetzung der Kirchenlehre im Leben, aber sie birgt zugleich die Gefahr einer verweltlichenden Umdeutung der Überlieferung in sich. Diese kann entweder auftreten als Rationalisierung oder Erweis der Vernunftgemäßheit der kirchlichen Überlieferung oder als eine spekulative Parallele zu dieser. Spekulation ist bewußt durchgeführte Intuition. In der Anwendung auf die Religion geht sie von der als zentral erscheinenden religiösen Er-

kenntnis aus, faßt sie als Prinzip aller Erkenntnis und gelangt so zu einem das Universum umspannenden religionsphilosophischen System, das aber in der Regel die natürliche Weltbetrachtung nicht nur bestimmt, sondern auch von ihr bestimmt wird. Unwillkürlich wird so die zunächst als rein formales Ordnungsprinzip gefaßte Systematik zu einer Quelle der Umdeutung und Umwertung des Überlieferungsstoffes. Diesem der Systematik immanenten Triebe kommt aber ein anderes ihm scheinbar widersprechendes Motiv zu Hilfe. Die Kirchenlehre will grundsätzlich nichts anderes sein als eine im Gegensatz zu gewissen Mißverständnissen der Gedanken des Urchristentums begrifflich unmißverständliche Wiedergabe der urchristlichen oder biblischen Lehrgedanken. Grundsätzlich steht also die Bibel über dem Dogma. Das Dogma schützt zunächst die Bibel, aber das fortschreitende religiöse Verständnis lernt auch die Bibel wider das Dogma verwenden. Der Biblizismus hat kaum weniger Dogmen aufgelöst als die Vernunft. Indem er aber die Formulierung des Dogmas lockert, bereitet er der rationalen wie der spekulativen Umdeutung desselben den Weg. Wir sprachen soeben von dem religiösen Verständnis. Es geht aus von der Erfahrung, die in erlebter Religion erworben wird. Neben der Bibel steht diese Erfahrung und auch sie ist ein Element zur Kritik des Dogmas und kommt daher bisweilen ähnlich wie die Bibel der Systematik zu Hilfe zur Steigerung ihres materialen, nicht bloß rein formalen Einflusses auf die Wiedergabe der Kirchenlehre.

2. Die geschichtliche Überlegung, die wir angestellt haben, ist für unseren Zweck lehrreich. Sie zeigt uns, daß die Dogmatik trotz der sie zunächst leitenden Absicht das Dogma in systematischer Form zu reproduzieren, ihren Zweck nicht erreicht. Die Systematik bleibt nicht nur äußere Denkform, sondern sie erweist sich als eine organisierende Kraft, die in verschiedenem Grad und in verschiedener Art das Dogma umbildet und vielleicht schließlich ganz auflöst. Man könnte die Systematik daher wie eine erdrückende Schlingpflanze am Stamm der Kirchenlehre ansehen. Das ist aber dadurch verwehrt, daß sie für ihre Wirkung Unterstützung empfängt von zwei anderen Mächten, die ebenfalls zur Kritik und Auflösung des Dogmas wirksam werden, nämlich von der Bibel als dem Ausdruck der ursprünglichen christlichen Frömmigkeit und von der religiösen Erfahrung als dem Ausdruck gegenwärtig

erlebter christlicher Frömmigkeit. Diese beiden lockern nun aber den überlieferten Stoff auf, nicht etwa aus systematischem Bedarf, sondern als lebendige Zeugnisse des Urfaktums der Religion oder der erlebten Gotteskraft. Sie werden nicht wie die Systematik von der Konsequenz intellektueller Gedankenkonstruktion getrieben, sondern sie umfassen die Willensverhältnisse, die das Wesen der Religion ausmachen. Sie sind Kritik von innen heraus, während die Systematik als solche die Kritik von außen nach innen richtet. Wenn nun aber die Systematik sich auf diese beiden Formen religiösen Urerkennens stützen kann bei ihrer Kritik und Modifikation der Überlieferung, dann ist nicht nur ihr logisches, sondern auch ihr sachliches Recht erwiesen. Nun aber dienen Schrift und Erfahrung nicht nur der Systematik als Hilfe bei ihrer etwaigen Zersetzung der Kirchenlehre, sondern sie nehmen auch ihrerseits die Systematik zu Hilfe, wenn sie sich gegenüber einem Dogma in der Gemeinde durchsetzen wollen. Es ist nicht nur die Kirchenlehre, die der ordnenden Hand der Systematik bedarf, sondern jeder Gedankenkomplex, der eine Gemeinschaft bewegt, muß notwendig dergestalt als Einheit verstanden werden, daß sowohl die Notwendigkeit der einzelnen Teile als auch die in ihnen begründete Einheit verständlich wird. Das führt uns auf die Eigenart und Bedeutung des systematischen Verfahrens.

Um die Notwendigkeit dieses Verfahrens zu verstehen, müssen wir zunächst an die Eigenart des vorliegenden Stoffes denken. Dieser Stoff ist gegeben. Das systematische Verfahren hat ihn also nicht erst aus einem Prinzip herauszuholen, sondern seine Aufgabe besteht darin, den gegebenen Stoff seinem Wesen entsprechend zu verstehen und zu ordnen. Der Stoff ist nun aber nicht ein historischer in dem Sinn, daß er aus Ideen, welche bestimmte Menschen einmal gehabt haben oder heute noch haben, besteht. Hierbei käme garnicht in Betracht, ob er wahr im Sinn der inneren Realität ist, sondern das Faktum, daß Menschen so denken, wäre genügend. Auch bei dieser rein geschichtlichen Betrachtungsweise wäre der Stoff in systematisch geordneter Form darzustellen, wie es etwa die Dogmengeschichte ausführt. Aber die Anordnung, welche solch eine historische Darstellung erstrebt, ist keine von dem denkenden Subjekt an den Stoff herangebrachte, sondern nur eine Nachbildung der Ordnung, welche das Denken der Personen leitet, die diesen Stoff als Seeleninhalt besitzen.

Auch hierbei kommt der Wahrheitsbesitz in Frage, aber nur so, daß die Gründe widergegeben werden, aus welchen die betreffenden Personen ihn als wahr anerkennen, ohne daß das darstellende Subjekt selbst diese Gründe für wahr zu halten brauchte. So kann der Historiker etwa die Lehren einer Gemeinschaft darstellen, obgleich er diese Lehre für irrig und schädlich hält. Er kann nur zeigen, daß sie etwa der großen Linie der religiösen Entwicklung und dem sie bestimmenden Grundprinzip widerspricht, also in diesem Sinn als unchristlich anzusehen ist. Aber dies Urteil ist wiederum ein rein objektiv geschichtliches und darf nicht von der persönlichen Anschauung des Geschichtsschreibers bestimmt werden, so leicht die subjektive Überzeugung dabei die Objektivität des Verständnisses trüben kann. Es könnte daher auch die Kirchenlehre historisch korrekt dargestellt werden von einer Persönlichkeit, die sie ganz oder teilweise verwirft. Daß dies in Wirklichkeit nur sehr selten geschieht — vielleicht am seltensten bei denen, die sich gerade ihres Historismus rühmen — ist bekannt, aber darum darf es nicht als unmöglich angesehen werden.

Von dieser rein geschichtlichen Aufgabe unterscheidet sich aber die Aufgabe, die dem Dogmatiker gestellt ist. Er tritt nämlich an den gegebenen Stoff heran, sofern dieser Gegenstand seiner persönlichen Überzeugung ist, die er freilich mit einer bestimmten Gemeinschaft teilt. Indem dieser Stoff nun aber seine Überzeugung ist, setzt er seine Realität oder Wahrheit voraus. Und indem dieser Stoff die Gesamtrichtung seines persönlichen Lebens wie der dieses umschließenden Gemeinschaft bestimmt und zugleich von Grund auf verändert, sieht er ihn für ein in sich geschlossenes Ganzes an, das nicht nur Teile der Wahrheit, sondern die Wahrheit enthält. Daher kommt für ihn der ihm überlieferte Ideenstoff nicht in Betracht als etwas bloß geschichtlich Reales, sondern als etwas persönlich Erlebtes und Gewisses. Und ebenso ist er für ihn nicht bloß Ausdruck einer bestimmten Entwicklungsstufe religiöser Erkenntnis, die erst Teile der Wahrheit oder bloße Anfänge ihres Verständnisses enthält, sondern es ist die Wahrheit im Sinn der Abgeschlossenheit und Völligkeit. Diese Überzeugung beruht aber auf einer unbedingt gewissen Neubestimmung seines Willens. Soll nun eine gemeingültige wissenschaftliche Darstellung dieses innerlich gewissen geistigen Besitzes, die zugleich den erwähnten Voraussetzungen der Wahrheit und

der Völligkeit entspricht, gegeben werden, so kann das nicht durch eine geschichtliche Aufzählung der Ideen, die er enthält, erreicht werden. Das würde nie hinausreichen über eine historische Zusammenstellung und daher weder klar stellen, daß dies alles Wahrheit ist noch auch, daß es die umfassende Wahrheit ist. Eine objektive Wiedergabe der Kirchenlehre würde also die vorliegende Aufgabe nicht erfüllen. Man könnte dann meinen, es möchte eine Wiedergabe der subjektiven Erlebnisse und Erfahrungen der Aufgabe genug tun. Aber ein derartiges Verfahren würde entweder der Selbsttäuschung unterliegen, als wäre der gesamte überlieferte Stoff in allen seinen Bestandteilen ebenmäßig auch subjektiv erlebt, oder als wäre die in dem Individuum unter dem Einfluß der besonderen Anlage oder rein individueller Erlebnisse oder Schicksale entstandene Ordnung dieses Stoffes die schlechthin normale. Aber auch ein religiöses Genie wie Augustin hat in seinen Konfessionen solch ein Normalbild christlichen Erlebens zu entwerfen nicht vermocht und das gleiche gilt von allem Versuchen die eigene religiöse Entwicklung darzustellen. Gerade die individuellen Einseitigkeiten und Paradoxien in ihnen schaffen ihren Reiz und begründen ihren Wert. Dann aber ist auch dieser Weg ungangbar. Er führt entweder zu einer naiven Verwechslung des subjektiv Erlebten mit dem objektiv Gegebenen oder zu einer einseitigen und lückenhaften Wiedergabe des gegebenen Stoffes.

In dieser Not bietet das systematische Verfahren seine Hilfe an. Das Subjekt besitzt als subjektive Realität die erlebte neue Willensstellung samt der in ihr sich realisierenden überweltlichen Kausalität. Hierin ist seine besondere Gewißheit begründet (vgl. S. 210). Es besitzt zum anderen den Komplex ihm gegebener religiöser Ideen und Urteile. Wie durch die Vermittlung dieser die neue Willensstellung in ihm entstanden ist, so bewegt sich sein von dieser ausgehendes geistiges Leben hinfort in dem von diesen Gedanken und Urteilen gewirkten Rahmen. Vermöge dieses Zusammenhanges erlangen sie Teil an der besonderen Gewißheit des religiösen Besitzes (vgl. S. 218). Soll nun aber dies an sich seiende Verhältnis zu gemeingültigem Verständnis gebracht werden, so steht dafür nur der Weg offen, auf den die systematische Theologie hinweist. Es soll also gezeigt werden, daß und in welcher Weise die überlieferten religiösen Ideen, Ideale und Ur-

teile mit dem neuen Willensverhältnis und seinem Urgrund in einem notwendigen Zusammenhang stehen müssen. Zu dem Zweck ist zunächst ein umfassender Ausdruck für das unmittelbar gewisse zentrale religiöse Verhältnis zu suchen, und zwar so, daß dieser von vornherein tunlichst auf die Beziehung zu dem ganzen gegebenen Gedankenkomplex angelegt wird. Dies ist deshalb berechtigt, weil ja erfahrungsgemäß eine solche Beziehung vorhanden ist. Wir nennen diesen Ausdruck Prinzip und meinen dies in unserem Zusammenhang als Erkenntnisprinzip. Wir verstehen hierunter den religiösen Gedanken, der zu allen sonstigen religiösen Gedanken derart in Beziehung steht, daß er ihnen Zusammenhang, Lage und Richtung gibt. Es ist somit der beherrschende religiöse Zentralgedanke. Daß dieser zugleich das Realprinzip oder den bestimmenden Urgrund alles Geschehens bezeichnen kann, ist möglich, kommt aber hier für uns nicht in Betracht, da wir einen Gedanken suchen, der geeignet ist einen Gedankenkomplex in ein in sich zusammenhängendes Gedankensystem zu verwandeln. Des weiteren wird dann der gegebene Komplex von Ideen, Idealen und Urteilen auf Grund des Prinzips ideell zu rekonstruieren und zugleich nach der von dem Prinzip geforderten Ordnung zusammenzufügen und gegeneinander abzustufen sein. Diese Arbeit ist wesentlich rational logisch. Sie schafft nicht neue Realitäten, aber sie bringt neue schärfere Begriffe hervor und stellt sie zugleich in einen logisch notwendigen Zusammenhang zueinander. Auf diese Weise klärt und läutert sie die überlieferten Formulierungen der Begriffe und ihres Zusammenhanges untereinander. Dabei wird nicht selten die populäre Formulierung von Begriffen zu korrigieren, oder es werden für selbstverständlich geltende Zusammenhänge aufzulösen sein. Umgekehrt bieten die landläufigen Beziehungen und Bestimmungen dem Systematiker auch Anlaß die von ihm gefundenen Zusammenhänge zu prüfen und unter Umständen zu revidieren. Es handelt sich also darum, auf Grund des Prinzips die gegebene Lehre ideell neu zu konstruieren und das so gewonnene Begriffsgefüge mit dem von der Kirchenlehre dargebotenen zu vergleichen. Bei diesem Verfahren wird also nicht etwa die Kirchenlehre einfach reproduziert, denn das käme immer nur auf eine historische Arbeit hinaus, die der entscheidenden Frage, ob diese Lehre wahr ist, die Antwort versagt. Die eigentliche Aufgabe

besteht aber auch nicht darin, die Substanz der Kirchenlehre rational aufzulösen. Sie ist vielmehr vom Standort des spezifisch religiösen Prinzips aus zu rekonstruieren, wofür naturgemäß die rationalen Mittel der Wissenschaft in Betracht kommen, zugleich aber durch den Zusammenhang mit dem religiösen Prinzip dafür Sorge getragen ist, daß die Logik sich in den Schranken einer rein formalen Tätigkeit hält.

3. Die Bedeutung der gekennzeichneten Methode dürfte nach allen Seiten hin einleuchten. Zunächst wird wie die orthodoxe Reproduktion der Kirchen oder Bibellehre, so auch die Rationalisierung der religiösen Überlieferung verwehrt. Sodann wird die religiöse Grundidee deutlich als Maßstab der Bewertung der überlieferten Lehre erkannt. Dadurch wird aber dem gesamten von der Dogmatik zu behandelnden Stoff der religiöse Charakter gesichert, denn nur dem, was zu dem Prinzip eine sachlich notwendige Beziehung hat, ist ein Platz in der Dogmatik zuzugestehen. Ferner werden die von dem Prinzip her in der Dogmatik akzeptierten Gedanken in einen festen Zusammenhang gestellt und dadurch gegen die Einfälle einer willkürlichen Kritik gesichert. Es war einer der Gründe, die zur Auflösung der orthodoxen Dogmatik führten, daß sie es zu keinem in sich fest zusammenhängenden System gebracht hat, sondern an wesentlichen Punkten in der Aneinanderreihung überlieferter Loci oder Dogmen stecken blieb. Es ist klar, daß ein Gedanke um so eher rationalen Anfechtungen erliegt als er des schützenden Zusammenhanges mit einer Gesamtanschauung entbehrt. Nun ist freilich nicht zu leugnen, daß auch unsere Methode vielfach überlieferte Vorstellungen und Verknüpfungen wird zurückweisen müssen, sofern sie in keinem inneren Zusammenhang zu dem Prinzip stehen. Das geschieht aber, weil die betreffende Vorstellung keinen notwendigen Bestandteil der religiösen Gedankenwelt bildet, nicht aber weil sie etwa der verständigen Betrachtung nicht einleuchtet. Indem der Zusammenhang der Gedanken durch das Prinzip gesichert wird, empfangen sie von diesem her auch ihre besondere Richtung. Wir werden es also in der Dogmatik nicht zu tun haben etwa mit einer allgemeinen Theorie von dem Menschen oder von Gott als dem Weltprinzip. Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß zur Verdeutlichung oder um Konsequenzen abzuschneiden oder zu gewinnen ge-

legentlich auch solche Gedanken gestreift werden. Aber an sich wird die der Dogmatik eigentümliche Orientierung der Gottesanschauung von der Beziehung Gottes zum Menschen und die Menschenanschauung von der Beziehung des Menschen zu Gott aus erfolgen müssen. Endlich aber wird durch das Prinzip auch eine besondere Lage der verwandten Begriffe bewirkt werden, indem die einen zu ihm in direkter, die anderen nur in indirekter Beziehung stehen, wobei letzteres verschiedene Abstufungen zuläßt. Es steht also beispielsweise die Sünde auf einer wesentlich höheren Stufe als die Erbsünde, oder die Gottesoffenbarung in Christus als seine ärztliche Tätigkeit, das Fortleben des Menschen als die sinnliche Auferstehung usw. Je näher also ein Gedanke zu dem Prinzip der Erlösung steht, desto größer ist seine Bedeutung, sofern diese Nähe ihm ja eine Anzahl weiterer Gedanken unterordnet. Aber auch entlegene Begriffe, die nur durch mannigfach vermittelte Relationen mit dem Prinzip zusammenhängen, sind, sofern der logische Zusammenhang evident ist, als notwendig anzuerkennen. Das folgt aus dem Begriff System, denn in einem solchen sind alle zu ihm gehörigen Gedanken als notwendig anzusehen. Die Abstufung der Lehren gegeneinander hat also, streng genommen, nicht den Sinn der Entbehrlichkeit der einen gegenüber der Unentbehrlichkeit der anderen, da ja entbehrliche Gedanken nur solche sein könnten, die außer Zusammenhang zum Prinzip wären und als solche überhaupt nicht in das genauer umrissene System hineingehören. Bei erheblichen Fragen ist es wichtig diesen Gesichtspunkt zur Geltung zu bringen, bei untergeordneteren historischen Begriffen oder Daten wäre es pedantischer Purismus die Regel beständig anzuwenden. Als Parallele mag noch an die altdogmatische Unterscheidung von *articuli fundamentales* und *non fundamentales* erinnert werden, wobei für erstere eine *distincta cognitio* gefordert wird.

Die obige Betrachtung hat auch das Verhältnis der Dogmatik zu der Kirchenlehre oder dem Dogma festgestellt. Es ist ein doppeltes. Einmal kommen die religiösen Anregungen an den Menschen in der Form einer besonderen Kirchenlehre und diese liefert somit den für die Dogmatik in Betracht kommenden Gedankenstoff. Dieser Stoff ist aber für den Dogmatiker nicht eine historische Quelle und untersteht somit auch nicht der rein objektiven Reproduktion, die einer solchen gegenüber erforderlich

ist. Dieser Stoff interessiert den Dogmatiker als Mittel der religiösen Anregung und wird dann von dem religiösen Prinzip aus nach den logischen Denkkategorien in freier und kritischer Weise verarbeitet. Bei diesem doppelten Verhältnis zu dem Dogma ist einerseits die Freiheit der Dogmatik dem Dogma gegenüber gewahrt, andererseits aber auch die Pflicht gegeben die dogmatischen Sätze auf ihr Verhältnis zu der im Dogma überlieferten Formulierung zu prüfen. Das Resultat dieser Prüfung kann entweder Identität ergeben oder materiale oder auch nur formale Abweichung, wie es sich in der Darstellung des Systems öfters zeigen wird und daher hier nicht im einzelnen erörtert zu werden braucht.

4. Die Erkenntnis, die wir von der Dogmatik gewonnen haben, gilt auch von der Ethik. Die Ethik ist, streng genommen, überhaupt nur ein Teil des Systems der christlichen Lehre und könnte deshalb auch in dem Rahmen der Dogmatik dargestellt werden. Es sind wesentlich praktische Erwägungen, die eine Sonderbehandlung der christlichen Ethik ratsam machen. Die Fülle konkreter Einzelbeobachtungen, die sich bei Erwägung des christlich sittlichen Lebens aufdrängen, die mannigfachen Zusammenhänge, in denen dieses zu dem natürlichen und besonders dem sozialen Leben der Menschheit steht und die relative Selbständigkeit, welche die in der Kulturgemeinschaft üblich gewordene Auffassung der Sittlichkeit zuspricht, empfehlen es den ethischen Stoff aus dem Zusammenhang der Dogmatik herauszuheben und gesondert zu behandeln. Hierbei darf aber nie außer acht bleiben, daß die Ethik, sofern sie christliche Ethik sein soll, an die in der Dogmatik erworbenen Voraussetzungen über Grundlage und Wesen des christlichen Lebens gebunden ist. Ich verweise in dieser Hinsicht auf mein „System der christlichen Ethik“. Hinsichtlich der Apologetik, welche der Dogmatik wie der Ethik zur Voraussetzung dient, gibt die gedrängte Übersicht, die wir im ersten Kapitel dieses Werkes entwickelt haben, die erforderlichen Gesichtspunkte an die Hand. Für alle drei Disziplinen ist die systematische Methode, wie wir sie eben dargelegt haben, sachlich notwendig. Die Apologetik beantwortet somit die Frage: ist es begründet, daß ich als Christ die christliche Religion und das mit ihr gegebene sittliche Leben für wahr und wirklich halte? Ist die wissenschaftliche Antwort auf diese Frage erbracht, so ist

weiter zu fragen: was glaube ich als Christ? Hierauf antwortet die Dogmatik. Und wie lebe ich als Christ? Davon handelt die Ethik. Sofern aber der Glaube die Motive des christlichen Lebens empfängt und sofern dies Leben nichts anderes als ein Leben aus dem Glauben ist, wird es wieder klar, daß Dogmatik und Ethik an sich in einem engen Zusammenhang zueinander stehen. Aber zugleich leuchtet auch das Recht zu einer Sonderung der beiden Disziplinen ein. In beiden handelt es sich um die von Gott gewirkte neue Willensstellung des Menschen. Während aber die Dogmatik unter dem Gesichtspunkt steht, daß der menschliche Wille selbst das, was Gott in ihm wirkt, hinnimmt, führt die Ethik aus, wie der von Gott bestimmte menschliche Wille sich selbstwillig Gott hingibt. In dem ersten Fall ist also von dem christlichen Leben die Rede, sofern Gott es in dem Menschen schafft, in dem zweiten Fall von dem christlichen Leben, sofern der Mensch es in der Richtung auf Gott lebt. Dort ist Gott die das Leben schaffende Kausalität, hier das dies Leben bestimmende Ziel, dort kommt der Wille mehr als rezeptiv, hier mehr als aktiv in Betracht. Dies wird hier genügen, um eine Vorstellung zu geben von der Möglichkeit, die beiden Disziplinen trotz der gemeinsamen Grundlage als relativ selbständig zu behandeln.

Es wird jetzt möglich sein die Stellung und die Bedeutung der systematischen Theologie und ihres Hauptstückes, der Dogmatik, in dem Organismus der theologischen Wissenschaft aufzuzeigen. Da das Christentum in einer besonderen geschichtlichen Gemeinschaft, der Kirche, besteht, so ist die Theologie als die Wissenschaft vom Christentum zuerst vor die Aufgabe gestellt mit den Mitteln der historischen Forschung über den Ursprung, die Entwicklung und den gegenwärtigen Bestand des Christentums bzw. der Kirche oder der Kirchen Auskunft zu geben. Man kann diese Geschichte unter dem Gesichtspunkt des Gesamtlebens der Kirche beschreiben, man kann aber auch die Entwicklung als die Geschichte der religiösen Ideen auffassen. Diese beiden Linien werden nun auf die drei bezeichneten Stufen der Entwicklung angewandt. So kommt es zu sechs Hauptdisziplinen. Um die Anfänge der Kirche oder das Christentum handelt es sich in der Geschichte Jesu und des apostolischen Zeitalters sowie in der sog. neutestamentlichen Theologie. Wegen der Beziehung zwischen

dem neuen und dem alten Testament wird auch letzteres unter den beiden bezeichneten Gesichtspunkten in der Theologie behandelt. Und in Hinblick auf die Wichtigkeit der beiden großen religiösen Urkundensammlungen werden die einzelnen Bücher im einzelnen einer genauen Exegese unterzogen sowie die geschichtliche Entstehung der Bücher wie ihrer Sammlung untersucht (die sog. „Einleitung"). Bei der exegetischen Arbeit ist der leitende Gesichtspunkt das Absehen auf Gewinnung von einzelnen Bausteinen zur Gesamtdarstellung der Geschichte wie der Lehre der biblischen Zeit. Dabei pflegen aber auch dogmatische Interessen in die exegetische Arbeit hereinzuspielen, was freilich von streng methodischem Standpunkt aus nicht zu billigen ist. Die Geschichte der neutestamentlichen Zeit findet ihre Fortsetzung auf der zweiten Zeitstufe in der allgemeinen Kirchengeschichte, die neutestamentliche Theologie in der Dogmengeschichte. Die Frage endlich nach dem gegenwärtigen Bestand des Kirchenwesens wie der religiösen Ideen kommt zur Darstellung in zwei Disziplinen, die man als kirchliche Statistik und als Symbolik bezeichnete, wofür man heute besser Kirchenkunde und Konfessionskunde sagt. Daß im übrigen alle einzelnen Funktionen des Lebens der Kirche besonders historisch dargestellt werden können, ist selbstverständlich. So kann denn auch eine Geschichte der Theologie im allgemeinen und der Dogmatik im besonderen ausgearbeitet werden. Aber dadurch sind nicht Aufgaben bezeichnet, die etwas anderes als genauere Darstellungen der in der Kirchen- und Dogmengeschichte behandelten Entwicklungsfäden sein sollen. Das Gleiche gilt auch von der Geschichte der kirchenamtlichen Tätigkeiten, wie sie den einzelnen Teilen der praktischen Theologie vorangestellt zu werden pflegt.

Damit ist der erste große Aufgabenkreis der theologischen Wissenschaft in der Hauptsache umschrieben. Diese Aufgabe und somit auch die Methode ihrer Lösung leitet an diese Disziplinen unter dem Titel der historischen Theologie zusammenzufassen. Wenn man im Hinblick auf die durch die Autorität der Bibel veranlaßte genaue Quellenforschung in deren Büchern als Sondergebiet oder als Exegetische Theologie zu bezeichnen sich gewöhnt hat, so ist die Trennung dieser von der historischen Theologie in keiner Weise wissenschaftlich zu begründen. Weder das Alter der Quellen noch die besondere Schätzung, in der sie stehen, noch die prak-

tische Anwendung, die von ihnen gemacht wird, hebt in bezug auf sie die Regel auf, daß historische Urkunden nur historisch interpretiert werden dürfen unter dem Gesichtspunkt, aus ihnen eine historische Gesamtanschauung über die Zeit, aus der sie herrühren, zu gewinnen. Der historischen Theologie tritt dann zur Seite die Systematische Theologie, über deren besondere Aufgabe wir schon geredet haben (S. 229 f.). Zu ihr kommt schließlich noch die Praktische Theologie. Sie entnimmt ihren Stoff der historischen Theologie, sofern diese auch auf die Gegenwart ausgedehnt wird. Die Gesichtspunkte zur Bearbeitung dieses Stoffes entlehnt sie der Ethik, speziell der Lehre von den Lebensfunktionen der Kirche (vgl. m. Ethik[2] § 50). Sie gewinnt aber dadurch einen besonderen Charakter, daß sie die ethischen Ideen an einem praktischen Zweck orientiert, nämlich der Anleitung zur zeit- und zweckgemäßen Arbeit der mit dem Dienst in der Kirche betrauten Behörden, Ämter und Personen. Dadurch erlangt diese Disziplin aber die Art einer Unterweisung zu einer besonderen praktischen Berufstätigkeit. Was bei den anderen großen Disziplinen ein praktischer Nebenerfolg ist, ist also ihr eigentlicher Zweck. Sofern sie mit den Mitteln und Methoden der historischen und der systematischen Theologie arbeitet, nimmt sie Teil an der Art der reinen wissenschaftlichen Theologie, sofern sie aber diese einem rein praktischen Zweck unterordnet, ist sie ein Bestandteil des Kirchenregimentes, sofern man dies Wort einem weiteren als dem landläufig gewordenen Sinn faßt. Sie ist die Anleitung zur Kirchenleitung und somit schließlich selbst ein Stück dieser. Wenn nun aber die ganze Theologie der Kirche dient, so kann man die praktische Theologie, die diesen Dienst als ihre spezielle Aufgabe ansieht, als die Krone der Theologie bezeichnen (Schleiermacher), aber man muß sich der Schranken der rein wissenschaftlichen Art dieser Disziplin, die hierdurch zum Ausdruck kommen, dabei erinnern.

Wie zwischen der praktischen Theologie und den beiden anderen theologischen Disziplinen ein Verhältnis besteht, so auch zwischen diesen beiden selbst. Die historische Theologie erstrebt die empirische Erkenntnis von einem großen Entwicklungsprozeß des geistigen Lebens der Menschheit. Es handelt sich ihr um das Verständnis von dem Aufkommen der geistigen Motive dieses Prozesses und von der allmählichen Durchdringung des geschicht-

lichen Lebens durch diese Motive. Die systematische Theologie erweist diese Motive als überweltliche Realitäten und das durch sie bedingte Leben als einen notwendig in sich zusammenhängenden Organismus. Sie eröffnet dadurch das Verständnis der Wirklichkeit, des Wesens und des Wertes der Inhalte und der Kräfte des geistigen Lebens, das die historische Theologie nur als einen Vorgang des Geisteslebens zu erfassen vermag. Während letztere also nur zu konstatieren vermag, daß es Menschen gab und gibt, die derartige besondere Lebensmotive zu haben überzeugt waren und auf Grund dieser Überzeugung ihr Leben besonders gestalteten, zeigt erstere, daß dies Leben eine überweltlich bedingte Wirklichkeit ist. Ihr handelt es sich um die immer seiende Wirklichkeit des absoluten Geistes und somit auch um die objektive Wirklichkeit der von ihm in der Geschichte gewirkten geistigen Inhalte der Gläubigen, jene kommt mit ihren Mitteln nicht hinaus über den Nachweis der subjektiven Wirklichkeit bestimmter Vorstellungsinhalte. So lehrt die Geschichte die Dogmatik die Vielgestaltigkeit des christlichen Lebens kennen, die Dogmatik belehrt aber die Geschichte über die Wirklichkeit und den letzten Sinn und Wert dieses Lebens. Die Geschichte lehrt die Wechselbeziehung subjektiven und objektiven Geistes in dem Prozeß des religiösen Lebens kennen, die Dogmatik lehrt diesen Prozeß als eine Wirkung des absoluten Geistes begreifen. Aus diesem Grunde darf sie sich nicht bloß auf das Verhältnis Gottes zu der einzelnen Seele beschränken, sondern muß auch die religiöse Gemeinschaftsbildung in den Kreis ihrer Gedanken beziehen. Sie muß das gesamte geschichtliche Leben der christlichen Religion unter ihrem Gesichtspunkt deuten und sichern. Sie erhält dadurch einen geschichtsphilosophischen Charakter. Wie nun aber die historische Entwicklung des Christentums sich in einem fortdauernden Wechselverhältnis zwischen den religiösen und den allgemein menschlichen Gedanken und Tendenzen vollzieht und dadurch nicht nur Irrtum und Egoismus überwindet, sondern sie auch in sich aufnimmt, so muß auch die Dogmatik diesem Verhältnis gerecht werden oder das gute Prinzip im Verhältnis zu der ihm entgegenstehenden bösen Weltrichtung verstehen lehren. Das heißt, die Herrschaft Gottes setzt sich auch für die dogmatische Anschauung nur in einem geschichtlichen Entwicklungsprozeß in der Menschheit durch. Aber auch von diesem Gesichtspunkt her unter-

scheidet sich ihre Aufgabe in der gleichen Weise, wie wir sie bestimmt haben, von der historischen Arbeit. Diese lehrt den Gegensatz zwischen dem Christentum und dem Weltleben in mannigfachen positiven und negativen Beziehungen kennen, jene lehrt diese geschichtliche Entwicklung als die Lösung des Weltproblems durch die wirksame Offenbarung des absoluten Geistes verstehen. Also empfängt die Dogmatik von der Geschichte ihren empirischen Stoff und die Geschichte erhält von der Dogmatik den Nachweis des überweltlichen Ursprunges und Inhaltes des von ihr dargestellten empirisch erkannten Entwicklungsprozesses. Will man im Bilde reden, so ist die Geschichte der Leib der Theologie und die systematische Theologie das Herz. Beide gehören zusammen. Die historische Theologie lehrt den Gegenstand der Theologie kennen, die systematische Theologie gibt das Verständnis des Ursprunges, der Bedeutung und des Zweckes dieses Gegenstandes an. Ohne die Geschichte hätte die Dogmatik kein Objekt zum Sehen und ohne die Dogmatik hätte die Geschichte keine Fähigkeit zum Sehen. So fordert die eine Seite der theologischen Arbeit die andere.

5. Wenn sich gezeigt hat, daß die Dogmatik weder die Lehre von den Dogmen ist noch auch die Lehre der Dogmen zu reproduzieren die Aufgabe hat, so ist es ohne weiteres einleuchtend, daß ihr üblicher Namen ihr Wesen keineswegs zum Ausdruck bringt. Die Bezeichnungen, die man an die Stelle der „Dogmatik" gesetzt hat, haben sich nicht durchgesetzt. Schleiermacher sagte „der christliche Glaube". Das hierbei mögliche Mißverständnis sollte vermieden werden, indem andere von der „christlichen Glaubenslehre" sprachen, z. B. Schweizer, Lemme. Am besten entspräche vielleicht der Sache Franks Titel „System der christlichen Wahrheit", wofür man auch, vielleicht noch besser, „System der Theologie" sagen könnte. Aber es ist unfruchtbar sich über diese Frage den Kopf zu zerbrechen. Jedermann versteht ja, was unter „christlicher Dogmatik" gemeint ist. Ja wollte jemand etwa aus den für ihn maßgebenden Begriffen einen neuen Titel prägen, so müßte er, um verstanden zu werden, als Untertitel „christliche Dogmatik" hinzufügen. Es wird daher bei dem nun einmal bräuchlich gewordenen Titel sein Bewenden haben dürfen. Es ist ja das Schicksal vieler Wissenschaften, daß ihr Name schlecht oder garnicht das ausdrückt, was sie enthalten, denn diese Namen

sind zumeist alt und von anderen Auffassungen der Art und Aufgabe der betreffenden Wissenschaft her gegeben als sie sich im Verlauf des Betriebes der Arbeit bewährt haben. Aber diese Namen dienen trotzdem ihrem Zweck, wie ja auch die Namen der Menschen zur Bezeichnung der Person sich als brauchbar erweisen, wiewohl sie nur zufällig eine Seite des Wesens der betreffenden Personen zum Ausdruck kommen lassen.

§ 11. Die Quellen der Dogmatik, Offenbarung und Schrift.

1. Mit der Abgrenzung des Objektes einer Wissenschaft pflegt auch die Frage nach ihren Quellen beantwortet zu sein. Hierbei erheben sich aber für die Dogmatik besondere Schwierigkeiten. Der Gegenstand, der in der Dogmatik erkannt werden soll, kann nämlich verschieden bezeichnet werden. Letztlich ist Gott, sofern er seine erlösende Herrschaft in der Menschheit offenbart, der Gegenstand des dogmatischen Denkens. So angesehen, würde also die göttliche Offenbarung die Quelle der Dogmatik sein. Diese Offenbarung wird aber nur in dem subjektiven Erleben oder der Erfahrung des Christen als Realität erfaßt, wie wir gezeigt haben, s. S. 199f. Denn ohne dieses besondere Innewerden des göttlichen Willens wüßte der Mensch nichts von einer wirklichen Offenbarung. Die religiöse Erfahrung scheint also die Quelle der Dogmatik zu sein. Da aber diese Erfahrung keineswegs eine isoliert subjektive ist, sondern generelle Art hat, indem sie einer bestimmten Gruppe von Menschen gemeinsam ist, scheint die dieser Gruppe gemeinsame religiöse Erfahrung, die in der Lehre der Kirche formuliert ist, als Quelle der Dogmatik anzusehen zu sein. Das braucht an sich keineswegs die Aufgabe der Dogmatik auf eine historische Wiedergabe der kirchlichen Dogmen zu reduzieren. Es würde ja bei dieser Auffassung die Kirchenlehre nur insofern darzustellen sein als sie Gegenstand des religiösen Erlebens in einer bestimmten Zeit wird. Der besondere systematische Charakter der Darstellung könnte also, wie es scheint, auch so gewahrt werden. Wenn wir aber hervorhoben, daß es sich nur um die in der Gegenwart erlebte Kirchenlehre handeln soll, so machen wir sofort einen kritischen Vorbehalt gegenüber der

Geltung der Kirchenlehre. Es kann kirchliche Lehren geben, die wir als formal oder material irrige Formulierungen der religiösen Erfahrung bezeichnen müssen. Sie können entweder unlogisch sein und dadurch der wissenschaftlichen Aufgabe zuwiderlaufen oder sie können nur logisch sein und sich dadurch von der Wirklichkeit des Christentums entfernen oder sie können Fremdkörper in der christlichen Erkenntnis sein, die Überbleibsel einer früheren Religionsstufe sind und daher mit dem echten Christentum kollidieren, vgl. S. 168. In allen diesen Fällen würden sie der christlichen Erfahrungserkenntnis widersprechen und daher aus der Dogmatik zu weisen sein. Jedoch lehrt die Geschichte der Dogmatik, daß sie bei diesem Verfahren regelmäßig auch einen geschichtlichen Maßstab in Anwendung bringt. Sie fragt nämlich nach dem Verhältnis der kirchlichen Gedanken zu ihren Ansätzen in dem Urchristentum oder seiner Urkunde, d. h. den neutestamentlichen Schriften. Der von der Kirchenlehre gebotene Stoff wird also von der Dogmatik unter einer doppelten Bedingung akzeptiert. Einerseits muß er den Erfahrungsglauben erwecken können, andererseits muß er sich als christlich bewähren vermöge seiner sachlichen Identität mit den in dem Urchristentum erstmalig erfaßten Prinzipien der christlichen Religion. Indem aber diese als Offenbarung göttlicher Wahrheit angesehen werden, ist vorausgesetzt, daß sie dauernd als solche in der Christenheit erlebt oder geglaubt werden. Man kann allerdings sagen, daß das Christentum als eine geschichtliche Religion an dem Geist Jesu seine dauernde Autorität oder Quelle habe, weil es ja sonst nicht mehr Christentum wäre. Jedoch führt dieser Satz an und für sich nicht hinaus über eine rein geschichtliche Erkenntnis. Diese genügt aber für uns an diesem Orte nicht. Vielmehr muß diese dauernde Autorität oder Quelle als religiöse verstanden werden. Zu diesem Verständnis kommt man aber nur, wenn die urchristlichen Gedanken sich wie einst in der geschichtlichen Entwicklung so auch in dem gegenwärtigen religiösen Erleben als wahr oder wirklich dem Glauben und seiner Erfahrung bewähren. Unter dieser Voraussetzung sind sie als Offenbarung Gottes zu betrachten. Der religiöse Glaube und die göttliche Offenbarung sind also einander fordernde Korrelatbegriffe. Das heißt, nur das ist Offenbarung, was Glauben erweckt und nur das ist Glauben, was die Offenbarung zum Gegenstand hat.

2. Die gekennzeichnete Sachlage erklärt die oben angeführten verschiedenen Antworten auf die Frage nach den Quellen der Dogmatik. Denkt man an die Kirchenlehre oder an den objektiven Geist, der in der kirchlichen Gemeinschaft sich herausgebildet hat, so wird man die Kirchenlehre als Quelle der Dogmatik in Anspruch nehmen. Erwägt man, daß dieser objektive Geist nur sofern er in den subjektiven Geistern Glauben erweckt, in Betracht kommen kann, so wird man die subjektive Erfahrung als Quelle der dogmatischen Aussage bezeichnen. Erinnert man sich endlich dessen, daß dieser Glaube nur entsteht, sofern der absolute Geist sich durch das Medium des objektiven Geistes in den subjektiven Geistern erschließt, so wird die göttliche Offenbarung als eigentliche Quelle der Dogmatik zu gelten haben, vgl. oben S. 237. Da nun aber die Kirchenlehre nur insofern als Quelle gelten soll, als sie der den Glauben wirkenden Offenbarung zum Mittel dient, kann sie nicht als Quelle im eigentlichen Sinn angesehen werden. Die wirkliche Quelle ist also die Offenbarung. Aber Offenbarung ist nur das, was Glauben erweckt und erwecken kann, wie wir erkannt haben. Dann aber werden wir gut tun als Quelle der Dogmatik die geglaubte oder erfahrene Offenbarung zu bezeichnen. Diese Näherbestimmung dient aber eigentlich nur der Verdeutlichung des Gedankens, denn an sich fügt der Zusatz „geglaubt oder erfahren“ kein neues Element zu der „Offenbarung“ hinzu, wie sich uns gezeigt hat. Erst die Offenbarung gibt der Erfahrung ihren besonderen Inhalt. Keinesfalls darf daher etwa ein religiöses Apriori als Ersatz für die Offenbarung betrachtet werden, denn dies bezeichnet nur eine formale geistige Anlage, die an sich keinen Inhalt hat. Sie ist aber insofern hier zu erwähnen als sie die geistige Anlage ist die Offenbarung als überweltlich oder göttlich unmittelbar zu erfassen, s. S. 105.

Daß es sich bei der Offenbarung um die Selbsterschließung Gottes durch den Geist Jesu Christi oder um die neutestamentliche Offenbarung handelt, ist auf dem christlichen Standpunkt selbstverständlich, denn der Geist oder der Wille Christi ist es ja, der in dem Glauben als wirksam empfunden wird. Sofern aber die Offenbarung in Christus in einem unleugbaren Zusammenhang zu den israelitischen Religionsurkunden steht, gewinnen auch diese Teil an dem Offenbarungscharakter, den wir dem Geist Jesu oder

den ihn bezeugenden und ausdrückenden urchristlichen Schriften beilegen. Dabei ist aber von vornherein klar, daß sich das Alte und das Neue Testament keineswegs so zueinander verhalten wie der erste und zweite Teil eines den gleichen Stoff behandelnden Buches. Das Alte Testament hat für die christliche Lehre nur insoweit und insofern Gültigkeit, als es zu dem Neuen Testament in dem Verhältnis einer dies anbahnenden und vorbereitenden Entwicklungsstufe steht. Es ist also das Verhältnis von Weissagung und Erfüllung. Die Weissagung ist nicht, wie man es roh bezeichnet, die Vorhersagung dessen, was kommen wird, sondern sie ist der das ganze Leben mit seinen Ideen und Idealen bestimmende Anfang und Ansatz eines geistigen Lebens, das in sich das Prinzip der Entwicklung zu einem bestimmten Höhepunkt trägt. Wie nun aber in einem geistigen Entwicklungsprozeß alle einzelnen Gedanken sowie ihre Gesamtbewegung zu dem Ziel der Entwicklung in einem positiven wie einem negativen Verhältnis stehen, so verhält es sich auch bei dem Alten und dem Neuen Testament oder bei der Weissagung und Erfüllung. Man kann sich also einerseits die Entwicklung von der alttestamentlichen zu der neutestamentlichen Religion nach dem Schema von Keim, Blüte und Frucht vorstellen. Das heißt, man kann die reife Höhe der neutestamentlichen Frömmigkeit in den alttestamentlichen Gedanken vorgebildet finden, wie es die populäre Anschauung zu allen Zeiten getan hat. Aber andererseits darf die wissenschaftliche Betrachtung niemals die negative Seite der in Rede stehenden Beziehung außer Acht lassen. Das Minus oder das Nochnicht der vorbereitenden Entwicklungsstufe darf um so weniger übersehen werden, als es sich dabei um den charakteristischen Unterschied zweier Religionsstufen, deren eine die andere überwinden soll, handelt. Hierin ist aber nicht nur die Differenz des religiösen Empfindens und der moralischen Zielsetzung enthalten, sondern auch eine Einschränkung der reinen Geistigkeit des religiösen Verhältnisses, wie sie sich aus dem Fortbestand naturhafter und mythologischer Vorstellungen ergibt. Die Nichtbeachtung dieser Seite in dem Verhältnis der alt- und neutestamentlichen Religion, die an der alten Inspirationstheorie eine starke Stütze hatte, ist Schuld an der unkontrollierten Verwertung des Alten Testamentes für die christliche Frömmigkeit sowie auf der anderen Seite an dem wilden und sachunkundigen Ansturm gegen das Alte Testament.

Die Dogmatik muß daher nicht nur die soeben ausgedrückte grundsätzliche Erkenntnis in aller Klarheit vertreten, sondern auch im einzelnen ihre Verwertung alttestamentlicher Gedanken diesem Grundsatz entsprechend gestalten. So wichtig also das Alte Testament zur Deutung und zum Verständnis des neutestamentlichen Geistes ist, so sehr müssen wir andererseits daran festhalten, daß das Neue Testament als die Quelle der dogmatischen Erkenntnis anzusehen ist.

Man kann hiergegen einwenden, daß doch Jesus und die Apostel ihre Gedanken an das Alte Testament angeschlossen haben und daß für sie alttestamentliche Aussprüche als maßgebende Autoritäten gegolten haben. Aber dieser Einwand, so gut gemeint er sein mag, kann doch nur als oberflächlich bezeichnet werden. Auch wir wollen ja keineswegs die Geltung des Alten Testamentes aufheben, sondern wir sprechen ihm die höchste Bedeutung zu, indem wir in ihm die Vorstufe des Christentums erblicken, die die Grundlage bildet für die Verkündigung Jesu und seiner Apostel. Daß diese aber vermöge ihrer israelitischen Herkunft und angesichtes ihres ersten Hörerkreises auf das lebhafteste bemüht waren, den Zusammenhang ihrer Erkenntnis mit den überlieferten heiligen Schriften nachzuweisen, ist geschichtlich ebenso begreiflich als es sachlich begründet war. Daß es aber eine lächerliche Forderung wäre, von Jesus und den Aposteln zu erwarten, daß sie kritische Urteile über die alttestamentlichen Schriften oder die in ihnen berichtete Geschichte abgaben, liegt auf der Hand. Derartiges stand vollständig außerhalb des Horizontes ihrer Denkweise und ihrer Aufgabe und sie hatten wirklich Größeres und Besseres zu tun. Dann ist es aber auch töricht, aus ihrem Schweigen über diese Dinge oder aus ihrer Annahme der damals hierüber üblichen Anschauungen die religiöse Pflicht herzuleiten, daß der Glaube an Christus für alle Zeiten die damals herrschende Ansicht vom Alten Testament zu bejahen habe. Eine solche Betrachtungsweise macht sich einer völligen Verkennung dessen, um was es sich in der Religion handelt, schuldig. Aber schließlich muß doch auch darauf verwiesen werden, daß die neutestamentlichen Männer durchaus ein Bewußtsein von dem Neuen gehabt haben, das sie der Welt zu bringen hatten und daß sie sich keineswegs darin durch alttestamentliche Einreden haben beirren lassen. Das persönliche Selbstbewußtsein Jesu greift über

alle alttestamentlichen Vorbilder hinaus und mit einem „ich aber sage euch“ stellt er sich in Gegensatz dazu, was „den Alten“ von Mose gesagt worden war. Nicht minder gilt das von der Schätzung der Person Christi bei Paulus und Johannes und der Ablehnung der Autorität des alttestamentlichen Gesetzes bei ersterem. Und sieht man den Hebräerbrief an, so versinken vor der ewigen geistigen Realität der neuen Religion die alttestamentlichen Ordnungen im Schatten. Somit ist der obige Einwand in keiner Weise begründet.

3. Nun erhebt sich aber eine andere Frage. Wir haben bisher die Offenbarung und die sie bezeugenden neutestamentlichen Schriften in eines gesetzt und sind damit dem üblichen Verständnis der Sache gefolgt. Dies Verfahren gibt aber zu mancherlei Bedenken Anlaß und bedarf daher einer genaueren Erwägung. Zunächst ist eines klar. Die Schriften, welche von göttlicher Offenbarung berichten, sind an und für sich keineswegs identisch mit der Offenbarung, denn sie erzählen von allerhand historischen Dingen, die als solche jedenfalls nicht ohne weiteres Gegenstand des religiösen Glaubens werden können und somit auch nicht als Offenbarung angesehen werden dürfen. Die alte Inspirationstheorie hat diese Kluft zwischen Offenbarung und neutestamentlichem Schrifttum dadurch zu überbrücken versucht, daß sie diese Schriften selbst durch die Verbalinspiration zu göttlichen Offenbarungen machen wollte. Aber diese Hypothese, von der später des Weiteren zu reden ist, scheitert daran, daß der Bericht von bloßen Tatsachen an sich niemals von dem religiösen Glauben umfaßt werden kann. Wir werden also zur Lösung unserer Frage vor allem uns des Verhältnisses von Offenbarung und Schrift zu versichern haben.

Der Begriff der Offenbarung kann doppelt verstanden werden. Einmal als die göttliche Betätigung, welche einen Menschengeist der wirksamen Nähe Gottes inne werden läßt. Sodann aber kann Offenbarung auch der geistige Inhalt genannt werden, der dem Menschen auf diesem Wege übermittelt wird. In ersterem Sinne verstanden muß die Offenbarung erstmalig in besonderem Anlaß und unter besonderen Umständen einzelnen Personen zuteil geworden sein, die von dem, was sie derart innerlich erlebt haben, anderen Personen je nach dem Maß ihrer Befähigung Mitteilung machen. So angesehen bleibt also zwischen den ersten und den

späteren Empfängern der Offenbarung der Unterschied, daß erstere die Offenbarung unmittelbar, letztere nur mittelbar empfingen. Man kann also füglich mit der alten Dogmatik von einer *Revelatio immediata et mediata* reden. Faßt man dagegen die Offenbarung als den so übermittelten geistigen Inhalt, so braucht an sich zwischen den ersten und den weiteren Offenbarungsempfängern keinerlei Differenz zu bestehen. Zwar kann die Unmittelbarkeit und Einmaligkeit des Erlebnisses in den ersten Offenbarungsempfängern eine Urkraft der Empfindung und einen Farbenreichtum der Anschauung erzeugen, den die späteren Empfänger so nicht oder nur selten zu erreichen vermögen. Aber dafür werden die Späteren unter Umständen eine sichere und ruhige Erkenntnis des Offenbarungsinhaltes und seines Zusammenhanges mit dem Prinzip der Religion und den durch dieses gewirkten seelischen Zuständen erreichen, die den Anfängern versagt geblieben ist. Sieht man freilich genauer zu, so bezieht sich dieser Vorzug nicht eigentlich auf das Offenbarte oder sich Offenbarende als solches, sondern nur auf die innere Aneignung und Verarbeitung des Offenbarten. Wer also etwa erstmalig die unmittelbare Empfindung von der allwaltenden Liebesenergie an einem besonderen Ereignis gehabt hat, kann unter Umständen nur wenig befähigt sein die religiöse oder moralische Bedeutung seines Erlebnisses allseitig zu erfassen. Die später Kommenden können ihm in ihrem persönlichen Wollen und Denken hierin überlegen sein. Trotzdem wird aber der Kern seines Erlebnisses auch für sie maßgebend sein, weil sie erst an seinem Erleben die Prädisposition zu einer seelischen Einstellung, die sie zu dem gleichen Erleben befähigt, gewinnen. Es ist daher kein Zufall und es ist auch nicht überflüssig, wenn die besonderen Erlebnisse der erstmalig Offenbarung erlebenden Personen von den Späteren in allen Einzelheiten betrachtet und erwogen werden, wie es etwa in den Predigten über evangelische Texte geschieht, denn eben dies ist der geeignete Weg, um sich auf das gleiche Erlebnis, wie jene Personen es erstmalig gehabt haben, innerlich zu rüsten.

Man wird also sagen können, daß es dieselbe Offenbarung ist, welche den ersten wie den späteren Empfängern zuteil wird. Paulus und Johannes haben nicht mehr und nichts anderes von Gott erlebt als die, welche ihr Zeugnis im Glauben aufnahmen.

Dadurch wird die Gleichheit des persönlichen Erlebens der göttlichen Wirkung hergestellt, deren es in der Erlösungsreligion bedarf, die keine Mittler zwischen Gott und den Menschen anerkennt außer Jesus Christus. Aber zugleich bleibt den ersten Empfängern der Offenbarung der formale Vorzug gewahrt, daß sie zuerst der Gotteswirkung inne wurden und durch diese ihre geschichtliche Stellung die Gotteserkenntnis den übrigen erst ermöglicht haben. Es ist also material das Nämliche, was durch *revelatio immediata* erlangt wird wie durch *revelatio mediata*. Formal aber sind die beiden Formen der Offenbarung trotzdem zu unterscheiden, wie wir erkannt haben.

4. Wir haben aber einer Tatsache bisher nicht Erwähnung getan, die für das Verständnis der Sache von eingreifender Bedeutung ist. Wir wissen nämlich von der Offenbarung an die ersten Empfänger nur dadurch, daß sie selbst oder von ihnen unmittelbar abhängige Personen uns hiervon berichtet haben. Damit treten aber die biblischen Schriften in den Kreis unserer Betrachtung. Gäbe es diese Schriften nicht, so hätten wir keine oder doch nur eine unsichere Kunde von der Offenbarung und infolgedessen vermöchten wir auch nicht Glauben an die Offenbarung zu gewinnen. Aber mehr noch, hätten diese Schriften uns nicht ein Verständnis der Besonderheit und der Bedeutung des Offenbarungsinhaltes erschlossen, so wäre wiederum die Aufmerksamkeit auf sie, die die Voraussetzung der Entstehung des Glaubens ist, nicht denkbar. Mag immerhin unser Verständnis des Zusammenhanges und der Tragweite der Offenbarungsinhalte über das der ersten Zeugen der Offenbarung hinauswachsen können (vgl. S. 243), so bleibt es doch dabei, daß ohne ihr Zeugnis wir überhaupt nichts von der Offenbarung hätten und daß ohne ihr Verständnis letzterer ein Verständnis unsererseits überhaupt nicht zustande käme. Je tiefer wir in unserem Glaubensleben in den Inhalt der Offenbarung eindringen, desto lebhafter und umfassender bestätigen sich uns die leitenden Grundlinien des Verständnisses, das die urchristlichen Männer von dem Offenbarungsinhalt besessen haben. Demgegenüber kommen die Differenzen des geschichtlichen Horizontes und Urteils, der exegetischen Methode oder der logischen Präzision überhaupt nicht in Betracht. So groß immer unsere Fortschritte in dem theoretischen Verständnis sein mögen, in dem Verständnis der religiösen Grundideen und

ihrer Anwendung auf das Leben stoßen wir in dem Neuen Testamente immer wieder auf die maßgebenden Grundlinien, die nicht nur ein reiches religiöses Leben im Laufe der Jahrhunderte geleitet haben, sondern auch von diesem, und gerade auf seinen Höhepunkten, bestätigt worden sind. So gilt auch heute noch von den Worten der neutestamentlichen Männer was diese an ihren Hörern beobachten konnten, daß nämlich ihre Verkündigung sich erwies als eine *ἀπόδειξις πνεύματος καὶ δυνάμεως* (1. Kor. 2, 4) oder daß sie geschah *οὐκ . . . ἐν λόγῳ μόνον ἀλλὰ καὶ ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πληροφορίᾳ πολλῇ* (1. Thess. 1, 5; vgl. Röm. 1, 16; Eph. 6, 17), sodaß die Hörer sie annahmen *οὐ λόγον ἀνθρώπων ἀλλὰ καθὼς ἀληθῶς ἐστὶν λόγον θεοῦ* (1. Thess. 2, 13).

Es kann hiernach als eine sichere Tatsache bezeichnet werden, daß die Offenbarung Gottes durch Jesus Christus in den urchristlichen Schriften ihren klassischen Ausdruck gefunden hat und daß dies durch das *Testimonium spiritus sancti,* das die Verkündigung des Inhaltes dieser Schriften zu allen Zeiten begleitet hat, bewährt ist. Das heißt aber, daß die göttliche Offenbarung uns durch das Zeugnis der Schrift erreicht, sodaß die Wirkung der Offenbarung oder der Glaube nicht anders als unter den psychologischen Wirkungen des Schriftzeugnisses entsteht. Wenn nun aber so die Schrift zum Träger des hl. Geistes wird und durch sie die Offenbarung in den Herzen wirksam wird, so scheint eine doppelte Konsequenz notwendig zu sein, einmal daß die Schrift, durch die der Geist zu uns kommt, selbst aus dem Geist hervorgegangen ist, dann aber daß die Offenbarung Gottes sich eigentlich in der Herstellung der Schrift vollzieht. Von diesen Gesichtspunkten her ist die altprotestantische Inspirationslehre zu verstehen. Es handelt sich dabei um folgende Gedanken. Das die Schrift begleitende *testimonium spiritus* ist der Erkenntnisgrund ihrer göttlichen Herkunft. Der Realgrund dieser ist aber die inspirierende Tätigkeit des hl. Geistes in den Autoren bei der Abfassung der Schriften. Diese Tätigkeit faßt in sich den *impulsus ad scribendum,* einen *concursus specialissimus* hierbei, der eine *suggestio rerum et verborum* in sich begreift. Gemäß dieser Entstehung bietet die Schrift in jeder Hinsicht die *infallibilis veritas* und es kommt ihr zu *auctoritas, perspicuitas* und *sufficientia.* Dies Urteil wird nicht nur auf die religiöse Erkenntnis, sondern auch auf alle historischen Mitteilungen und natür-

lichen Anschauungen der Schrift angewandt. — Diese Theorie hat für uns heute nur noch historisches Interesse. Daher bedarf es auch nicht einer Widerlegung ihrer einzelnen Behauptungen. Es genügt die Erinnerung an die geschichtlichen Irrtümer in der Schrift, an die zeitlich bedingte Naturanschauung, an die Abhängigkeit der Autoren von Quellen, an die Eigenart ihres Stiles, an die sagenhaften Elemente in dem Alten Testament u. dgl., um die Unhaltbarkeit der Theorie darzutun.

5. Aber wichtiger als diese bekannten Einzelheiten ist es über den Grundfehler der Theorie klar zu werden. Dieser besteht nicht in dem Schluß aus den Wirkungen der Schrift auf ihren Ursprung. So äußerlich die Form dieses Schlußverfahrens ist, so liegt ihm doch eine richtige Beobachtung — sie geht auf Luther zurück — zugrunde. Es ist unzweifelhaft, daß ein Ideenstrom, der fortdauernd als Willen transzendenter Energie wirksam wird, selber aus dieser Energie hervorgegangen sein muß oder daß wir die geistigen Kräfte, die uns zu Gott ziehen, als aus ihm hervorgegangen beurteilen müssen. Aber dies besagt etwas ganz anderes als die alte Theorie es sagen läßt, wenn sie den hl. Geist gewissen Menschen ein ganzes Buch Wort um Wort einblasen läßt und daher dann alle Worte und Gedanken des Buches als infallible Wahrheit auffaßt. Dieser Schluß hängt in der Luft. Da das religiöse Erleben des unterwerfenden Gotteswillens der Effekt der Einwirkung der biblischen Ideenwelt ist, so kann der richtige Schluß nur lauten, daß eben diese religiösen Ideen irgendwie von dem hl. Geist in dem Geist ihrer ersten Träger verursacht sind, nicht aber die sie einrahmende natürliche oder rein geschichtliche Erkenntnis. Es ist dabei von vornherein zuzugestehen, daß jene Ideen keineswegs isoliert auftreten, sondern in einem unlöslichen Zusammenhang sowohl zu anderen dem Hörer nicht sofort innerlich zugänglichen Ideen stehen als auch vielfach nur als Deutungen und Anwendungen großer geschichtlicher Ereignisse verständlich sind. Aber dies langt natürlich nicht zu der Folgerung, daß nun jeder einzelne Gedanke oder jedes berichtete historische Ereignis als religiös gesichert anzusehen wäre. Die Autoren selbst sind auch keineswegs dieser Meinung gewesen. Das zeigt sich darin, daß sie mit Benutzung historischer Quellen arbeiten und ihre rein sachliche Vorbereitung auf eine geschichtliche Darstellung selbst hervorheben, wie etwa Lukas (1, 2 ff.). Selbst bei

einem Ereignis wie der Auferstehung Christi hat Paulus (1. Kor. 15) sich auf das Zeugnis der Augenzeugen berufen. Das ist um so auffallender als bei rein religiösen Gedanken oder bei moralischen Anordnungen die biblischen Autoren sich ganz auf die durch den Geist ihnen gegebene Autorität zurückziehen. Selbst ein Engel soll dem Fluch verfallen, wenn er ein anderes Evangelium als das des Paulus verkündigen würde (Gal. 1, 8).

Hieraus ergibt sich mit hinlänglicher Deutlichkeit, daß die alte Dogmatik die Tragkraft eines an sich richtigen Gedankens überschätzt hat oder aus einer richtigen Beobachtung eine Folgerung gezogen hat, die in ihr keinesfalls begründet ist. Aber nicht nur diese Folgerung ist falsch, sondern auch die völlig unhistorische Konstruktion des Inspirationsbegriffes sowie die Vermischung der Begriffe Inspiration und Offenbarung sind in der alten Theorie zu beanstanden. Man kann demgegenüber auf den Gedanken geraten, den Begriff der Inspiration, zumal er nicht urchristlich ist, ganz aus der Dogmatik auszuschalten. Aber dem stehen schwere, und zwar rein sachliche Bedenken entgegen. Auch wird es nicht als erlaubt gelten dürfen, wenn man das Bewußtsein einer besonderen Unterstützung durch den hl. Geist bei den neutestamentlichen Schriftstellern einfach streichen wollte. Aber noch wichtiger ist es, daß auch in den Gedankenzusammenhang eine Lücke käme, wenn man von der Inspiration, wie immer man sie genauer bestimmen mag, ganz Abstand nehmen wollte. Um das zu verstehen, biegen wir wieder in die Gedankenfolge zurück, die wir zum Zweck einer Auseinandersetzung mit der altdogmatischen Inspirationslehre unterbrochen haben. Es hat sich uns gezeigt, daß unter Offenbarung die besondere Wirkung Gottes auf Wille und Erkenntnis eines Menschen zu verstehen ist, vermöge deren er Glauben gewinnt. Hier handelt es sich uns um die Offenbarung in primärem Sinn oder um die erstmaligen Wirkungen Gottes in der Geschichte zur Erzeugung von Glauben, vgl. S. 242 f. Nun ist aber die gekennzeichnete Einwirkung Gottes an sich noch nicht geeignet, um die Entstehung des apostolischen Zeugnisses zu erklären, denn dies ist dadurch noch nicht umfassend durchschaut, daß man ihren Urhebern ein Erlebnis beilegt, das sie zum Glauben führte, denn dieser Erfolg der von ihnen erfahrenen Offenbarung erklärt an sich noch keineswegs die eigentümliche Kraft, die ihrem Zeugnis einwohnte und von ihm ausging, war

doch gerade dieser Erfolg ihnen mit den späteren Offenbarungsempfängern gemeinsam. Nun war aber das Zeugnis der Apostel nicht eigentlich ausgezeichnet durch eine unerreichbare Intensität des Glaubens oder der Liebe, sondern durch die intellektuelle Fähigkeit den Offenbarungsinhalt in seinen Grundlinien und in seinem Hauptzusammenhang mit einem für alle Zeiten maßgebenden Verständnis zu erfassen und ihn demgemäß, trotz der ihnen anhaftenden zeitgenössischen Bildungsschranken, rein und sicher wiederzugeben. Dies ist somit die Tatsache, die der Erklärung bedarf, wenn nicht eine Lücke in unserem Verständnis bleiben soll. Zu dem durch die Offenbarung erfahrenen Willenserlebnis des Glaubens samt den von ihm untrennbaren Glaubensgedanken kommt also die intellektuelle Fähigkeit des elementaren und daher umfassenden und gemeingültigen Verständnisses der Offenbarung und des mit ihr gegebenen geistigen Inhaltes. So sehr es möglich wäre, daß jemand Offenbarung erlebt ohne sie sich oder anderen zu umfassendem Verständnis zu bringen, so notwendig ist es, das Auftreten dieses Verständnisses zu erklären.

Man könnte hierbei an natürlichen Scharfsinn und Tiefsinn denken, der die betreffenden Personen zu ihrer besonderen geschichtlichen Leistung befähigt hat. Es ist auch ohne Frage hieran etwas Richtiges, denn sicher waren es nicht unbegabte oder stumpfsinnige Individuen, welche die großartige Leistung vollbrachten, die in dem neutestamentlichen Schrifttum zusammengefaßt ist. Jedermann wird vielmehr bei einer psychologischen Analyse der biblischen Autoren auf eine eigenartige und kräftige Begabung sich gewiesen sehen. Aber bloß hierdurch läßt sich die Sache doch nicht erledigen. Zunächst deshalb nicht, weil bei der Nähe und Paradoxie der in Frage stehenden Erlebnisse die Klarheit und Tiefe der Erkenntnis zumal bei wenig geschulten Köpfen ohne eine besondere Steigerung ihrer geistigen Kraft nur schwer zu begreifen ist. Dann deswegen, weil sich ihr Zeugnis fortdauernd als Grund übernatürlicher Erregungen bewährt. Endlich aber auch deshalb, weil eine derartige natürliche Erklärung ihrem Selbstbewußtsein sicher nicht gerecht würde, man denke etwa an Paulus oder die Propheten des Alten Testamentes. Es wird sich hiernach empfehlen von der Frage auszugehen, ob sich in der neutestamentlichen Literatur nicht Äußerungen finden, die zu dem uns beschäftigenden Problem Beziehung haben. Da ist nun vor

allem bedeutsam die Erwägung, die Paulus 1. Kor. 2, 10 ff. anstellt: Gott hat durch seinen Geist den Boten des Evangeliums die Geheimnisse der oberen Welt offenbart. Dieser Geist gibt ihnen aber zugleich die Fähigkeit die Gaben, die so den Menschen zuteil werden, zu verstehen und sie in die rechten Worte zu fassen. *Ἡμεῖς δὲ οὐ τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ἐλάβομεν ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν· ἃ καὶ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος, πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες.* Der Apostel unterscheidet hier deutlich die durch die Offenbarung geschenkten Gaben von der besonderen Erkenntnis dieser Gaben, wie sie den Predigern des Evangeliums eigen und nötig ist und führt diese Erkenntnis und die sie weitergebende Rede ausdrücklich auf den Antrieb des Geistes zurück. Das, was der Apostel hier sagt, füllt die Lücke aus, auf die wir gestoßen waren. Wir können es passend mit dem Ausdruck Inspiration wiedergeben. Inspiration ist also die durch den Geist Gottes gewirkte Schärfung und Erhöhung des Erkenntnisvermögens, die dies zum umfassenden und eindringenden Verständnis der Offenbarung befähigt.

Wir haben die Möglichkeit, diese Erkenntnis an der Hand des Paulus noch weiter auszuführen. In der großen Zusammenstellung von Charismen, die 1. Kor. 12, 4 ff. gegeben wird, findet sich eine Reihe von Geistausrüstungen, die für unseren Zweck in Betracht kommen. Es sind der *λόγος σοφίας*, der *λόγος γνώσεως*, die *προφητεία* sowie die *διακρίσεις πνευμάτων* (V. 8. 10). Hinsichtlich der beiden ersten der genannten Charismen ist dies völlig klar. Gerade dies ist es ja, was wir suchen, nämlich die *γνῶσις* als die Einsicht in das Wesen und den Zusammenhang der Offenbarung und die *σοφία* als die Fähigkeit zur praktischen Beurteilung und Gestaltung des Lebens von der Offenbarung aus. Man denke etwa an Paulus Betrachtungen über die Rechtfertigung in dem Römerbrief oder seine grundsätzlichen Erwägungen über die Durchführung der christlichen Moral in den konkreten Verhältnissen in dem 1. Korintherbrief. Das sind die Beispiele der *γνῶσις* und der *σοφία*, denen viele ähnliche an Seite gestellt werden können. Das gleiche gilt aber auch von der biblischen Geschichtserzählung, die durchweg — nicht immer zur Freude des historischen Forschers — von der religiösen Deutung des Zusammenhanges beherrscht ist. Weniger

klar ist die Sache bei der ebenfalls angezogenen *προφητεία*. An sich bedeutet diese die Tätigkeit dessen, der den Willen der Gottheit hervorsagt (nicht: vorhersagt) oder sie ist ein Ausdruck für die Offenbarung. Indem nun aber der Prophet in der Regel auch die Fähigkeit des wirksamen Ausdruckes der ihm zuteil gewordenen Offenbarung erhält, kann die Inspiration in unserem Sinn in die Prophetie miteingeschlossen gedacht werden. Indessen gibt es auch eine Prophetie, bei der es an der Inspiration des Offenbarungsempfängers gemangelt hat. Das bedeutendste Beispiel hierfür ist die Apokalypse des Johannes mit ihren vielen Visionen, die aber der Verfasser, weil er eben hierzu nicht inspiriert war, nicht zum Ausdruck eines einheitlichen Geschehens zu gestalten verstanden hat. Endlich kann auch noch die Gabe der „Unterscheidung der Geister" hier beigezogen werden. Der mit ihr Ausgerüstete hat die Fähigkeit den Sinn des Spruches, der Vision oder der symbolischen Handlung eines Propheten in bezug auf Ursprung und Wert klar zu erfassen. Er ist so in der Lage den falschen Propheten zu durchschauen und das Verständnis der Worte des echten Propheten zu vermitteln (1. Kor. 14, 29). Auch hier handelt es sich um eine intellektuelle Fähigkeit, die nahe verwandt ist mit der des *διδάσκαλος* und des *εὐαγγελιστής* (1. Kor. 12, 28. Eph. 4, 11). Das Hauptbeispiel für diesen Typus der Inspiration ist der Hebräerbrief. Im übrigen sinkt bei diesem Typus die schöpferische gestaltende Kraft, die der eigentlichen Inspiration zukommt, zu einer bloß ordnenden und reproduzierenden Tätigkeit herab, sodaß man sehr wohl daran zweifeln kann, ob Schriften dieser Gruppe überhaupt noch etwas mit Inspiration zu schaffen haben.

6. Die geschichtliche Erkenntnis, die wir gewonnen haben, gestattet uns jetzt zum Abschluß des Problemes der Quelle der Dogmatik zu gelangen. Die Quelle der Dogmatik ist also die Offenbarung, sofern sie Glauben erweckt. Die Offenbarung übt aber dadurch auf ihre späteren Empfänger ihren schöpferischen Einfluß aus, daß die ersten Empfänger der Offenbarung sie zu verstehen und ihr die ihrem Wesen entsprechende wirksame Form zu geben vermochten. Die hierzu erforderliche intellektuelle Ausrüstung nennen wir also Inspiration. Inspiration ist somit die Erzeugung des intellektuellen Verständnisses der Offenbarung und ihres Inhaltes. Man kann sich diesen Vorgang nun doppelt vor-

stellen. Entweder kann man in der Weise der mittelalterlichen Psychologie an eine direkte Steigerung der Erkenntniskraft denken oder man kann eine gesteigerte Einwirkung des Objektes auf den Intellekt annehmen, durch die die Funktionen des letzteren besonders angezogen, erregt und belebt werden. Bei letzterem ist, wie S. 248 gesagt wurde, verausgesetzt, daß eine besondere psychische Prädisposition oder Begabung jener Einwirkung der Objekte entgegenkommt. Unserer heutigen Erkenntnis entspricht nun fraglos nur der zweite Weg. Das Individuum also, das Offenbarungsträger werden soll, wird durch den Vorgang der Offenbarung im Willen bewegt und zugleich zu einer intuitiven Erkenntnis angeregt. Indem nun aber der erstmalige Empfang der Offenbarung in dem Individuum sehr starke Erregungszustände hervorbringt, tritt in der erregten Seele eine Steigerung und Erweckung der intellektuellen Interessen und Kräfte ein, die diese befähigt die religiösen Intuitionen alsbald in gemeinverständliche umfassende und zusammenhängende Gedanken umzugießen. So etwa wäre der Vorgang unserer heutigen Denkweise entsprechend auszudrücken. Daraus ergibt sich aber auch, daß zwischen Offenbarung und Inspiration ein fester Zusammenhang besteht. Die Inspiration ist nichts anderes als eine besondere Wirkung des in der Offenbarung wirksamen Geistes. Die Offenbarung zielt zunächst auf ein Wollen und Haben in der menschlichen Seele ab. Sofern sie dies aber so erweckt, daß zugleich in der Seele nicht nur eine allgemeine Intuition, sondern ein eindringendes und umfassendes Verständnis des Offenbarungsinhaltes entsteht, mündet die Offenbarung in die Inspiration. Oder die Inspiration ist eine besondere Wirkung der Offenbarung zum Zweck ihrer Erhaltung und Ausbreitung. Man könnte daher vielleicht auch sagen, daß die Inspiration das in wunderbarer Weise und grundlegend leistet, was die Theologie mit natürlichen Mitteln im Lauf der Entwicklung erarbeitet.

Wir haben im Anschluß an das Neue Testament den Inspirationsvorgang als wunderbar bezeichnet, aber zugleich den psychologischen Verlauf des Vorganges verständlich zu machen versucht. Beides schließt einander nichts aus, wie eine oberflächliche Betrachtung annimmt. Denn die psychologische Deutung ruht auf der Voraussetzung, daß der absolute Geist sich in dem geschaffenen Geist offenbart und die Annahme der göttlichen

Offenbarung schließt in sich ihre Ausbreitung in dem natürlichen Seelenleben des Menschen. Beides fordert also einander, derselbe Prozeß, der sich von oben her als ein Eingreifen des absoluten Geistes in den menschlichen Geist darstellt, kann von unten her als eine innere Erregung und Bewegung des Menschengeistes verstanden werden. Dieses läßt sich als ein natürlicher seelischer Prozeß schildern, während jenes wunderbar ist als eine Wirkung überempirischer Wirklichkeit. Daß dies geschieht, ist wunderbar, wie der Mensch es sich aneignet, unterliegt dagegen der empirischen Beobachtung. Wir können uns der gewonnenen Erkenntnis um so mehr für versichert halten, als wir eine analoge Erscheinung auch in dem regelmäßigen religiösen Leben wahrzunehmen vermögen. Wie wir früher gesehen haben, daß die Offenbarung, welche die ersten Empfänger erhalten, durch deren Vermittlung auch von ihren Nachfolgern übernommen wird, so hat auch die Erweckung von Erkenntnis des Offenbarungsinhaltes durch die Inspiration ihre Analogie an der Glaubenserkenntnis, welche auch die Späteren an der Offenbarung gewinnen. Aber in diesem wie jenem Fall bleibt der Unterschied, daß was jene erstmalig und daher für alle Späteren grundlegend empfangen, bei diesen im Anschluß an sie und auf Grund ihres Erlebens und Erkennens erworben wird. Hierbei muß auch das beachtet werden, daß die Entstehung des Glaubens wie der ihn begleitenden Erkenntnis wie bei den ersten so auch bei den späteren Offenbarungsempfängen als wunderbar in dem gekennzeichneten Sinne angesehen werden muß.

7. Aber noch ein Punkt, auf den wir gelegentlich schon gestoßen sind (S. 246), bedarf der besonderen Erwägung. Es handelt sich darum, ob und in welchem Sinn die Tatsachen, in denen sich die Offenbarung vollzieht und auf die sich die Erkenntnis der Inspiration bezieht, von der religiösen Gewißheit, welche der Offenbarung korrespondiert, umspannt werden. Da Offenbarung wie Inspiration es mit der religiösen Realität des geistig wirksamen Gotteswillen zu tun haben, ist von vornherein klar, daß es sich in ihnen nicht handeln wird um die lückenlose Überlieferung irgendwelcher äußerer Vorgänge. Ebenso ist es aber unzweifelhaft, daß gerade die religiöse Absicht der geschichtlichen Darstellung die Einführung überlieferter Formen und Farben religiösen Geschehens in die Erzählung fördern und dadurch zwar

ihre innere Wahrheit verdeutlichen, aber die Erkenntnis des äußeren Verlaufes verhüllen kann. Man denke beispielsweise an Engelerscheinungen und mancherlei Photismen, an Auditionen und Visionen als Mittel der Vergegenwärtigung des Göttlichen, an die Häufung von wunderbaren Zügen zur Charakteristik des überweltlichen Charakters des religiösen Vorganges, oder man vergegenwärtige sich auch den Einfluß, den ein als Weissagung gefaßtes alttestamentliches Wort auf die Darstellung des als Erfüllung betrachteten neutestamentlichen Vorganges ausüben kann. Es wird im einzelnen Fall oft schwer halten festzustellen, was der Erzähler als bloße Darstellungsform gemeint hat und was er, unter dem Einfluß der betreffenden Schemata empfindend und denkend, selbst erlebt hat oder doch erlebt zu haben überzeugt ist. Der Kritik des Historikers erwächst hier eine bisweilen sehr leichte, manchmal aber auch überaus schwierige Aufgabe. Es geht nämlich nicht, wenn man sich auf die Höhe der Aufgabe erhebt, gewisse Züge als legendarisch oder als bloße „Rahmenstücke" zu streichen oder zu ignorieren. Denn erst, wenn man begreift, warum in dem gegebenen Zusammenhang gerade diese Formung und Zuspitzung der Erzählung in Anwendung kommt, wird man des eigentlichen Sinnes der Erzählung inne werden. Zumal derjenige, welcher die religiösen Offenbarungsgedanken aufsucht, wird nicht selten über der Nachempfindung derartiger an sich nicht geschichtlicher Züge erst die höchste Wirklichkeit, die dem Erzähler vorschwebte, erfassen lernen.

Es ist selbstverständlich, daß die historische Kritik ihre Methode auch an der biblischen Überlieferung durchzuführen hat. Aber diese Kritik darf nicht dogmatisch gebunden sein, weder nach „rechts" noch nach „links". Sie versinkt in armselige Schulmeisterei, wenn sie entweder jede Erzählung als genau so, wie der Buchstabe sagt, geschehen ansehen will oder aber jeden Zug, der den äußeren Vorgängen nicht zu entsprechen scheint, als leeres Beiwerk verwirft, während nicht selten in ihm die eigentliche Wahrheit des erzählten Geschehnisses sich erschließt. Wir werden die nervöse Unruhe, welche die „Kritik" heute noch bei ihren Anhängern wie ihren Gegnern hervorbringt, erst gründlich überwinden müssen, ehe wir zu allgemeinem Verständnis und sicherer Anwendung dieser Grundsätze gelangen. — Indessen die von uns anerkannte Möglichkeit der Färbung, ja selbst der naiven

Produktion mancher Tatsachen der Überlieferung berechtigt keineswegs zu der Folgerung, daß dann das gesamte Tatsachenmaterial der biblischen Überlieferung zweifelhaft werde oder daß auch die zentralen Tatsachen derselben als bloße „Mythen“ betrachtet werden dürfen. Zunächst ist dies bei allen wesentlichen Stücken der neutestamentlichen Überlieferung aus Gründen der historischen Kritik selbst ausgeschlossen, wie man immer deutlicher erkennt, trotz der religiösen Leidenschaft, die positiv oder negativ die biblische Kritik zu entstellen pflegt. Sodann aber verknüpft sich hiermit auch die Anschauung von Offenbarung und Inspiration, die wir gewonnen haben. Wenn nämlich jemand unter dem Eindruck des Lebens und Wirkens Christi von der Macht der Offenbarung innerlich unterworfen wird und damit zugleich das Urteil von dem überragenden Verständnis der ersten Zeugen dieser Offenbarung gewinnt, so kann er nicht anders als die Tatsachen und Ereignisse, in denen diese Offenbarung sich vollzogen hat, als historische Realitäten anzuerkennen. Da diese Offenbarung irgendeinen geschichtlichen Anfang, in dem sie sich dem Menschengeist erschlossen hat, haben muß und da sich die ersten Vertreter dieser Offenbarung als Geister von einem ebenso schlichten wie tiefen Verständnis dem bewähren, der unter den Einfluß ihres Verständnisses der Sache kommt, so wäre es eitel Übermut oder leere Phantasie die gegebene geschichtliche Grundlage dieser Lehre wie ihrer einzigartigen Wirkungen entweder zu leugnen oder in Mythen umzudichten. Es wird jetzt nicht mehr der Versicherung bedürfen, daß es sich bei diesem Urteil weder um jede beliebige Tatsache der Überlieferung noch auch um jeden einzelnen Zug in der Erzählung von zentralen Personen oder Ereignissen handeln soll oder kann. Daß also etwa Jesus gelebt, gelehrt und Krankenheilungen vollbracht hat, daß er das Bewußtsein gehabt hat vermöge des ihn bestimmenden und leitenden göttlichen Geistes die erlösende Gottesherrschaft in der Welt auszuüben, daß seine Jünger der Überzeugung waren, daß er nach seinem Tode vermöge des ihn belebenden Geistes wieder lebendig geworden und sich ihnen so offenbart habe — das sind Tatsachen, deren der Christ zugleich mit dem Erleben der Offenbarung unmittelbar gewiß geworden ist. Diese Gewißheit ist eine unmittelbare, das heißt, sie beruht nicht auf irgend welchen Resultaten historischer Forschung, sondern sie ist mit dem Glauben

gegeben. Wenn dann aber auch die wissenschaftliche Erkenntnis die Geschichtlichkeit der betreffenden Tatsachen anerkennt, so erwächst daraus dem Glauben zwar kein neues Motiv, wohl aber erleichtert es ihm das Streben mit seinem Glauben zur Einheit einer Weltanschauung vorzudringen. In diesem Sinn ist die kritische Forschung der Kirche nützlich und es ist daher dann auch eine Pflicht der Wissenschaft vom Christentum sich ihrer vorurteilsfrei anzunehmen.

Man muß über den gelegentlichen und bei aller Sachlichkeit nie ganz zu vermeidenden Konflikten zwischen der wissenschaftlichen Kritik und den schlichten Urteilen des Glaubens dreierlei nie außer acht lassen. Zunächst daß die Kritik in der Freude an neugewonnenen Perspektiven leicht dazu kommt diese einseitig d. h. ohne genügende Erwägung sonstiger Daten zu übertreiben und sie zudem tunlichst zuzuspitzen, um die Aufmerksamkeit auf sie zu lenken. Das ist gewiß ein Fehler, wenn auch ein verständlicher. Es wäre gut, wenn derartige Erörterungen nicht alsbald in weitere Kreise geworfen würden, die sie nicht verstehen können und zudem leicht das vorübergehende intellektuelle Interesse, das so erzeugt wird, mit religiösem Verständnis verwechseln und so in die Irre geführt werden. Indessen ist dabei die Beobachtung nicht zu übersehen, daß derartige geschichtliche Irrungen doch ziemlich bald von der Wissenschaft korrigiert werden. Zum anderen darf aber auch nicht verschwiegen werden, daß es doch häufig nur die Theologen einer anderen Richtung sind, die solche kritische Neuerungen als Gefahr empfinden, sie durch Konsequenzmacherei als gefährlich erweisen wollen und dadurch gerade das Interesse an ihnen hervorrufen, das sie doch bekämpfen wollen. Hierdurch aber tragen sie nicht minder als ihre Gegner dazu bei die Gemüter von des rechten Glaubens Art abzuziehen. Drittens aber sollte auch das nie vergessen werden, daß die kritische Forschung auch wirklich Gedanken und Vorstellungen aus dem Wege räumt, die bei höherer geistiger Entwicklung dem Glauben zum Hemmnis zu werden drohen. Niemand, der die Geschichte der letzten Menschenalter überschaut, wird in Abrede stellen, daß in diesem Sinn die Kritik auch den Glauben fördernd gewirkt und die Bedeutung des Einen, das not tut, besser als bisher zu fassen mitbeigetragen hat. Und damit hängt es zusammen, daß die geschicht-

liche Arbeit an der Schrift auch in den führenden Kreisen der Wissenschaft ein gewisses Interesse an der Religion aufrecht erhält, so wenig man dies Interesse mit dem wirklich religiösen Interesse verwechseln darf. Wer aber wirklich in der Religion lebt, der wird über die unvermeidlichen Gegensätze zwischen der wissenschaftlichen Auffassung und dem religiösen Verständnis verhältnismäßig leicht hinwegkommen. Gäbe es keine anderen Schwierigkeiten in der Religion, so würde die Hoffnung auf ihre Zukunft kaum sonderlich ernsten Bedenken unterliegen.

8. Die beiden neutestamentlichen Stellen, die in der Regel als Beleg für die Stellung der heil. Schrift im Leben der Gemeinde angeführt werden, nämlich 2. Tim. 3, 16 und 2. Petr. 1, 20. 21, fördern das Verständnis der Sache nicht sonderlich, da sie sich in ganz allgemeinen Gedanken bewegen. Nicht soll nach 2. Petr. 1, 20f. die Prophetie der Schrift eine Sache der eigenen Deutung der Propheten sein, sondern diese haben von Gott her geredet *ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι.* 2. Tim. 3, 16 lehrt, daß *πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος* d. h. jede Schrift, die von Gott beatmet oder mit Odem versehen ist, sich als nützlich zur Lehre und Besserung erweise. Weder die eine noch die andere Stelle gewährt ein neues Verständnis der uns beschäftigenden Frage, sie führen die Schriftworte auf göttliche Inspiration zurück, wie wir das deutlicher aus den besprochenen Stellen des 1. Korintherbriefes entnehmen konnten. Vor allem aber bleibt zu beachten, daß diese beiden Stellen sich auf das Alte Testament beziehen. Dieser Umstand gibt ihnen ihre eigentliche Bedeutung. Wir werden durch sie nochmals daran erinnert, daß auch das Alte Testament vermöge seines Zusammenhanges mit der neutestamentlichen Offenbarung für den Christen religiöse Bedeutung erhält. In welchem Sinn und mit welcher Beschränkung das anzunehmen ist, wurde oben S. 240f. bereits gesagt.

Hiermit ist die Frage nach den Quellen der Dogmatik beantwortet. Quelle der Dogmatik ist also die Offenbarung. Offenbarung ist aber die Gotteswirkung oder die Betätigung der göttlichen Erlösungsherrschaft, die der Mensch im Glauben hinnehmen kann und hinnimmt. Somit ist die Quelle der Dogmatik die geglaubte oder erfahrene Offenbarung. Da nun aber die ursprüngliche christliche Offenbarung ihre Urkunden an dem urchristlichen Schrifttum hat, so kann auch die Schrift, sofern sie

sich als Offenbarung vermöge des in ihr wirksamen Geistes bewährt, als Quelle der Dogmatik bezeichnet werden. Eine Urkunde ist eine solche Kunde, die selbst einen Bestandteil des von ihr bezeugten Tatbestandes bildet. In diesem Sinn sind die neutestamentlichen Schriften, soweit sie als urchristlich anzuerkennen sind, Urkunden. Sie sind aber auch Urkunden, sofern ihre Verfasser aus dem Geist der Offenbarung auch die Fähigkeit empfingen, das ihnen Offenbarte kund su machen. Diese Befähigung nannten wir aber die Inspiration. Das *τῆς εὐσεβείας μυστήριον* empfingen die neutestamentlichen Zeugen durch die Offenbarung. Es als *ὁμολογουμένως μέγα* (1. Tim. 3, 16) zu verstehen und zu verbreiten, wurde ihnen durch die Inspiration zuteil. Die dogmengeschichtlichen Probleme hinsichtlich der Entstehung und der Grenzen des neutestamentlichen Kanons gehören nicht in die Dogmatik, vgl. im übrigen meine Dogmengesch. I[3], 195 ff. 369 ff.

§ 12. Die Erkenntnistheorie.

1. Wir haben bereits bei Erörterung der Frage nach dem Wesen und nach der Wirklichkeit der Religion die Eigenart und die Gewißheit des religiösen Erkennens besprochen (S. 82 ff.). Die Wirklichkeit der Religion ergab sich uns dort aus den gegen den eigenen Willen erfolgten und doch selbstwilligen Unterwerfung des Menschen durch den Urwillen oder aus der sich hiermit verwirklichenden Selbsterschließung des absoluten Geistes in dem geschaffenen Geist. Der Willensvorgang, in dem dies geschieht, ist mit psychologischer Notwendigkeit begleitet von einer intellektuellen Tätigkeit oder einer intuitiven Erkenntnis. Der so erworbene geistige Inhalt ist dem Geist vermöge der erlebten inneren Richtungnahme unmittelbar gewiß und bedarf an sich keiner Unterstützung durch irgendwelche theoretische Verarbeitung. So wenig das Innewerden von Schönheit oder von Geistigkeit in irgendwelchen Erscheinungen hinsichtlich seiner Gewißheit von ästhetischen oder psychologischen Theorien abhängt, so wenig bedarf die gekennzeichnete Lebensbewegung des zentralen religiösen Vorganges einer Erkenntnistheorie zu ihrer Versicherung

(S. 90). Die Erwägungen, die wir jetzt anzustellen uns anschicken, haben also zu der religiösen Gewißheit von der Offenbarung keine direkte Beziehung, sondern verfolgen lediglich wissenschaftlich theologische Interessen.

Die Aufgabe der Theologie ist nicht an der Anleitung zum religiösen Leben orientiert, sondern sie besteht in dem rein theoretischen Verständnis eines besonderen Typus des geistigen Lebens, nämlich der Religion. Diese Aufgabe kann aber nur erfüllt werden unter der Voraussetzung einer gesicherten Theorie von dem Erkennen geistigen Lebens. Die erkenntnistheoretische Aufgabe, die sich jetzt vor uns erhebt, richtet sich also nicht auf den besonderen Vorgang der Entstehung religiöser Erkenntnis, sondern sie hat es zu tun mit der Möglichkeit die in den Willensverhältnissen der Religion erworbenen intuitiven Eindrücke theoretisch zu erfassen und zu einer Einheit zu verbinden. Zwar vollzieht sich das religiöse Erkennen nach seinen eigenen Gesetzen wie es auch eine eigene apriorische Fähigkeit in der Seele voraussetzt, aber es wäre trotzdem irrig, in der Theologie als Wissenschaft eine praktische Erkenntnis zu handhaben. Diese ist vielmehr das Objekt der theologischen Arbeit, welches sie nach den Regeln des theoretischen Erkennens zu erforschen hat. Ähnlich wie die Ästhetik nach dem theoretischen Verständnis der Bedingungen und Gesetze der Empfindung des Schönen sucht, verhält sich die Dogmatik zu ihrem Objekt, der Religion als Frömmigkeit und als Erleben überweltlicher Realität. Die Dogmatik kann sich demnach nicht darauf beschränken das intuitive Erkennen der Religion von dem Überrationalen zu reproduzieren, sondern sie erstrebt ein rationales Verständnis nach den Denkkategorien. Sonst wäre ihre Arbeit überhaupt nicht wissenschaftliches Denken, sondern bloß eine mehr oder minder erbauliche oder auch unerbauliche Reproduktion der frommen Intuition. Man könnte in diesem Sinn die Rationalisierung des Überrationalen als dogmatische Aufgabe ansehen. Aber es ist sogleich zu bemerken, daß diese Formel so mißverstanden werden kann, als wenn die Dogmatik die überrationale Empirie der Religion rational erklären oder ableiten solle. Davon kann aber hier so wenig als sonst der Empirie gegenüber die Rede sein, denn das Empirische ist unter allen Umständen ein Gegebenes, das als solches anzunehmen ist. Die rationale Funktion hat also sein Dasein nicht abzuleiten,

sondern nur seine vernünftige Denkbarkeit aufzuzeigen und durchzuführen. Die Dogmatik kommt also nicht in die Lage den rein intelligibeln Inhalt der Offenbarung als rational notwendig zu erweisen, sondern sie begnügt sich damit den rational notwendigen, das heißt denkbaren Zusammenhang der Offenbarungsideen als einzelner wie als aufeinander bezogener darzulegen. Diese Aufgabe setzt aber eine sichere erkenntnistheoretische Grundlage voraus.

2. Es ist nicht eine Aufgabe der Dogmatik bis in alle Einzelheiten eine Erkenntnistheorie zu entwickeln. Aber ihr liegt allerdings die Verpflichtung ob, sich über die von ihr befolgte Erkenntnistheorie auszuweisen. Zu diesem Zweck können wir der folgenden Ausführungen nicht entraten. Was wir früher über die Eigenart des religiösen Erkennens dargelegt haben (S. 82 ff.), wird hierbei vorausgesetzt.

Die menschliche Erkenntnis erwächst aus dem Zusammenwirken zweier Faktoren. Das Denkvermögen empfängt aus der Welt der Objekte eine Fülle von Eindrücken, die der Denktätigkeit den Stoff darbieten, welchen diese gemäß der ihr immanenten apriorischen Anlage verarbeitet und so in Erkenntnis verwandelt oder ihn zu geistigem Eigentum des Menschen macht. Alle Eindrücke, die dem Menschen so aus der transsubjektiven Sphäre zuströmen, gehen in ihn ein auf dem Wege der sinnlichen Wahrnehmung. Die Organisation des Menschen ist nämlich so beschaffen, daß er Eindrücke zu empfangen oder auch hervorzubringen nur vermag durch die Mittel seiner sinnlichen Natur. Auch die innerlichsten Anregungen, die er empfängt oder an anderen wirksam werden läßt, gehen somit durch das Tor der Sinne. Hiermit ist nun aber keineswegs gesagt, daß die so übermittelten Objekte nur sinnlich natürlicher Art seien oder daß nur Naturvorgänge Gegenstand der Erkenntnis werden können. Unter den Objekten, die auf den Menschen Eindruck machen, befinden sich auch fertig geprägte Begriffe, geschichtliche Strömungen und Tendenzen, kurz rein geistige Komplexe. Das wundervolle System der sinnlich hörbaren Lautverbindungen in der Sprache ermöglicht es auch solche geistigen Objekte durch das Tor der Sinnlichkeit zu empfangen. Diese Eindrücke aus der transsubjektiven Sphäre stellen also den Stoff her, der dem Denken zugeführt wird. Es ist der Weg der Erfahrung oder die

Empirie. Das Verhältnis des Menschen zu diesem Stoff ist zunächst ein passives. Das kommt um so mehr zur Empfindung, als das Transsubjektive oder das Objekt nicht in isolierten Einzelobjekten in die Erscheinung tritt, sondern in bewegten und bewegenden Komplexbildungen auf die Seele einwirkt. Es ist aber sofort auch eine subjektive Gegenwirkung vorhanden, sofern es in seine Bestandteile zerlegt wird. Das Transsubjektive macht sich als etwas Lebendiges oder Bewegendes geltend, es hat somit willenhafte Art an sich. Es ist nicht der erste und unmittelbare Eindruck, daß das Transsubjektive als ein mechanisches Körpersystem sich darstellt, das ausnahmsweise an einigen Punkten Leben in sich trägt. Vielmehr wird das auf uns wirkende System zunächst als ein lebendig Wirksames empfunden. Erst Verstandeserwägungen führen dann zu einer Zerlegung dieser Einheit in ihre Bestandteile und zu der Zusammenordnung dieser zu einer mechanischen und einer organischen Welt. Das lebendig Wirksame aber zerfällt in eine nur sinnlich wirksame Welt und in eine Welt, die durch sinnliche Mittel geistige Eindrücke übermittelt. Man kann jene als lebendige Natur, diese als objektiven Geist bezeichnen. Die beiden gemeinsame Wirktendenz äußert sich bei ersterer als Lebendigkeit, bei letzterer als Geistigkeit. Man kann daher die Wirktendenz bei der einen als Triebhaftigkeit, bei der anderen als Willenhaftigkeit charakterisieren. Das weite Gebiet der Natur erregt in seiner Lebendigkeit durch Gewähren wie Versagen unser Triebleben. Die sich mannigfach kreuzenden und doch zur Einheit verschlingenden Wirkungen des geschichtlichen Geistes unterwerfen und erfüllen vermöge ihrer Willenhaftigkeit zunächst unser Willensleben. So verschieden immer diese beiden Sphären voneinander sind, so haben sie doch das Gemeinsame an sich, daß beide, indem sie Eindruck in uns erzeugen, als ein Ganzes auf uns eindringen, uns umfangen und unterwerfen. Es ist also keineswegs so, als wenn die beiden großen Objektkomplexe sich dem unmittelbaren Eindruck in isolierten Einzelerscheinungen darbieten, vielmehr ist in den von ihnen ausgehenden Eindrücken mitenthalten das sinnliche oder geistige Innewerden ihrer einheitlichen Triebhaftigkeit bzw. Willenhaftigkeit.

An diesem Punkte unserer Betrachtung müssen wir uns in die Erinnerung rufen, was wir bei Bestimmung des Wesens der

Religion gefunden haben, S. 85. Dort sahen wir, daß auch das Überweltliche durch ein System sinnlicher Mittel oder Symbole als die Einheit reiner Geistigkeit oder als Urwille so auf die Seele wirksam wird, daß der Wille dadurch bestimmt wird und damit zugleich eine allgemeine und umfassende Intuition von der Überwelt reiner Geistigkeit in uns entsteht. Es ist natürlich kein Zufall, sondern ein Zeugnis der Einheitlichkeit unserer Anschauung, daß wir an diesem Punkte auf analoge Grundverhältnisse geführt werden, wie sie sich uns dort erschlossen haben. Indem wir dies feststellen, werden wir das Transsubjektive oder das, was als Objekt auf unseren Geist einwirkt, in eine dreifache Sphäre zerlegen dürfen. Es ist die Welt der Sinnlichkeit, es ist sodann die Welt geschichtlicher oder objektiver Geistigkeit und es ist endlich die Überwelt reiner Geistigkeit. Wie nun aber letztere die Art des einheitlich wirksamen Urwillens hatte, so ist ein willenhaftes Element auch als das lebendig Wirksame in den beiden anderen Sphären wahrzunehmen, wie wir soeben gezeigt haben. Ob sich diese dreifache Willentlichkeit, die ja den drei Sphären der Welt der Objekte Subjektart beilegt, auf eine Einheit zurückführen läßt, kann erst weiterhin untersucht werden. Nur das sei hier schon bemerkt, daß diese Frage nicht konfundiert werden darf mit dem ganz anderen Problem, das sich aus der Erkenntnis des dreifachen Wollens Gottes als des Urwillens ergab, vgl. S. 133 ff.

3. Wir haben uns zunächst auf die Seite der Objekte gestellt und gesehen, daß sie das erkennende Subjekt in Bewegung setzen. Hierbei ist aber das Subjekt stets auch selbsttätig und zwar steigert sich diese Selbsttätigkeit in dem Maße als die dem Eindruck des Objektes korrespondierende Empfindung sich von dem Objekt loslöst und der intramentale Prozeß der geistigen Verarbeitung des Eindruckes beginnt. Diese Aktivität des erkennenden Subjektes arbeitet aber in doppelter Richtung. Sie löst zunächst nach gewissen ihr immanenten Gesetzen die Einheit des Eindruckes in eine Vielheit auf, faßt aber zugleich diese Vielheit zu einer neuen Einheit zusammen. Das gilt nicht nur in bezug auf die sinnlichen Eindrücke der Naturwelt, sondern auch von den geistigen Eindrücken der Geschichtswelt. Auch dann, wenn fertige Begriffe dem Denken überliefert werden, erfolgt deren Aneignung oder Erkenntnis immer nur auf dem Wege der Auflösung und der selbstdenkenden Neuverbindung, wie man es an jeder Überlegung

und jedem Beweisverfahren an einem überlieferten Begriff beobachten kann. Gleich der erste sinnliche Eindruck wird von der Anschauung dadurch subjektiviert, daß er räumlich aufgefaßt wird. Diese räumliche Anschauung isoliert das lebendige Naturobjekt, indem es ihm ein Hier im Verhältnis zu dem Dort anderer Objekte zuweist, aber sie versetzt es dadurch auch in ein festes Verhältnis zu den übrigen Objekten. Ebenso wird diese subjektive Anschauungsform aber wirksam, sofern sie das Objekt in Teile zerlegt, die ebenso gegeneinander räumlich differenziert als eben hierdurch auch aufeinander bezogen sind. So wird also daseinheitlich lebendige Objekt in eine der menschlichen Anschauung a priori immanente Form gebracht und dadurch für die denkende Verarbeitung handlich fixiert. Wenn dann das Subjekt sich von dem konkreten Objekt löst, so behält es dieses als Vorstellung in sich und zwar in der räumlichen Form. Indem dann aber das Objekt für sich wie in seiner Beziehung zu anderen Objekten vorgestellt wird, wird es einer neuen Anschauungsform unterworfen. Je nachdem in welcher Folge die Vorstellung das räumlich begrenzte Objekt betrachtet, faßt sie eine Seite desselben als früher und die andere als später auf oder sieht in den räumlich aufeinander bezogenen verschiedenen Objekten das eine jetzt, das andere dann an. Das heißt sie teilt die Objekte in sich und in ihrem Verhältnis zueinander und setzt sie dadurch zugleich in eine neue Beziehung zueinander. Auch hier liegt eine dem Subjekt immanente Anschauungsform, nämlich die Zeit, vor.

Anschauung wie Vorstellung sind also sofort aktiv im Verhältnis zu dem sie berührenden Objekt, indem sie es aus der Einheit des Lebensstromes, in dem es an sie herankommt, herausheben und es nach einem ihnen gemäßen Schema ordnen. Das eine Ding ist hier, das andere dort, das eine ist früher, das andere später, oder jener Teil des Dinges liegt dort, der andere hier, der eine ist später, der andere früher. So wird das Ding sozusagen gefesselt, um es in Ruhe betrachten zu können. So wertvoll dies Verfahren für das Zustandekommen der Erkenntnis ist, so deutlich bringt es auch eine Schranke des menschlichen Geistes zum Ausdruck. Dieser vermag nämlich zurzeit nur einen besonderen Punkt aktiv zu betrachten, alle sonstigen ihm zugänglichen Punkte und Dinge sind in diesem Moment für ihn nur mögliche, nicht wirkliche Gegenstände des Erkennens. Das Leben des mensch-

lichen Geistes vollzieht sich also in dem ständigen Wechsel von Aktualität und Potenzialität. Indem nun dies Leben sich nur in der Beziehung zu dem Objekt verwirklicht, kann es in dem besonderen Momente sich nur auf ein besonderes Objekt und zwar in einer besonderen Beziehung richten, die übrigen Beziehungen und die anderen Objekte müssen derweilen aus dem Blickpunkt verschwinden oder sie versinken in die Potenzialität, aus der sie dann mit Hilfe der Erinnerung wieder in die Bewußtseinssphäre gezogen werden können. Dieser Eigenart der menschlichen Anlage entspricht also die Räumlichkeit und Zeitlichkeit der Anschauung dadurch, daß sie einerseits die Dinge auf Raum- und Zeitpunkte verteilt, wie sie das beschränkte Anschauungs- und Vorstellungsvermögen bedarf und daß sie andererseits die Raum- und Zeitpunkte in eine feste Beziehung zueinander stellt, sodaß Anschauung wie Vorstellung von dem jeweilig aktualisierten zu dem anderen in der Potenzialität befindlichen hingezogen werden. So ist also die Räumlichkeit und Zeitlichkeit in dem Anschauungsvermögen sowohl der Ausdruck einer Schranke der menschlichen Ausrüstung als auch des Strebens über die Hemmungen dieser Schranke hinwegzukommen. Es ist ein ähnliches Verhältnis, wenn die Begriffsbildung darauf aus ist eine unabsehbare Fülle von Erscheinungen und Merkmalen als Einheit zu erfassen und sie eben hierdurch zu „behalten".

Die ausgesprochenen Beobachtungen über Raum und Zeit als Formen der Anschauung und Vorstellung lassen sich am deutlichsten an der sinnlichen Welt und ihren Eindrücken auf das Subjekt wahrnehmen. Aber auch dann, wenn der rein sinnliche Eindruck nur als vorübergehendes Symbol der Einwirkung in Betracht kommt und daher sofort eine Vorstellung aus der Einwirkung entsteht, pflegt der geistige Inhalt der Vorstellung der räumlichen und zeitlichen Form unterstellt zu werden. Wenn wir etwas über den Geist und seine Funktionen hören oder uns über die Existenz Gottes und sein Regiment in der Welt geredet wird oder wenn uns geistige Strömungen in verschiedenen Zeitaltern geschildert werden, so pflegen wir selbst uns von dem so überlieferten geistigen Leben und Wirken alsbald räumliche und zeitliche Vorstellungen zu machen. Es ist nicht nur der Einfluß der Sprache, die einst für alle diese Dinge und Funktionen sinnliche Vorstellungen fixiert hat, der uns hierzu treibt, sondern es

ist auch derselbe Antrieb noch in uns wirksam, der einst die sprachlichen Ausdrücke hervorgebracht hat. Der geistig Geübte trachtet sich tunlichst schnell diesen sinnlichen Vorstellungsformen zu entwinden oder sie zu verlassen. Aber wenn er sie auch für sein begriffliches Denken unwirksam macht und sich solcher Schlüsse enthält, die nur auf irgendeiner sinnlichen Vorstellung begründet sind, so wird doch auch er immer wieder die geistigen Eindrücke und Erlebnisse — und zwar je erhabener sie sind, desto mehr — in räumlichen und zeitlichen Vorstellungen sich vergegenwärtigen. Und auch tiefste geistige Erkenntnis wird, wenn sie sich anderen verständlich machen will, in sinnlichen Vorstellungen ausströmen. Man denke nur an die religiösen Mythen oder an die Psalmen oder an die Lieder der Kirche oder die rednerischen Mittel aller Kulturstufen. Es wird also zu sagen sein, daß auch die geistige Welt von uns zunächst in räumlich und zeitlich geordneten Vorstellungen erfaßt wird. Daß es zumal in der Religion, wo von Dingen die Rede ist, „die kein Auge gesehen und kein Ohr gehört und in keines Menschen Herz gekommen sind" (1. Kor. 2, 9), dann leicht bei diesen sinnlich gefärbten Vorstellungen bleibt, ist bekannt und verständlich.

4. Nicht der gesamte Stoff der Eindrücke wird zu Vorstellungen erhoben und ebenso werden nicht alle Vorstellungen zu Begriffen verarbeitet. Dazu kommt, daß die Lebhaftigkeit und Eindrücklichkeit der Vorstellungen und demgemäß auch das Gedächtnis an sie in sehr verschiedenem Grade auftreten. Fragt man nach dem Grunde hiervon, so genügt es nicht, die besondere Lebhaftigkeit gewisser Eindrücke hierfür verantwortlich zu machen. Vielmehr wird der Grund dieser Differenzen in dem subjektiven Gesamtzustand zu suchen sein, der durch den Eindruck bzw. die Empfindung der Vorstellung in dem Menschen entstand, was ja oft, keineswegs aber immer, der Kräftigkeit der Eindrücke entsprechen wird. Das Gefühl als Ausdruck des aus der betreffenden Vorstellung hervorgehenden Zustandes der Lust oder der Unlust ist somit der psychologische Grund der größeren oder geringeren Aufmerksamkeit auf eine Empfindung oder eine Vorstellung. Wir nennen diese Aufmerksamkeit I n t e r e s s e und verstehen darunter die innere Neigung sich weiter und genauer auf eine Vorstellung oder das sie veranlassende Ding einzulassen. Das Interesse wird also veranlaßt von der Gefühlslage, die der Vorstellung ent-

sprach und besteht in dem Willen die Vorstellung oder das Ding entweder wieder entstehen zu lassen oder aber es zu vermeiden. Der Wille ist der Inbegriff der menschlichen Aktivität. Wir haben seit Kant gelernt die Aktivität im Denkprozeß zu betonen. Dieser Gedanke ist gewiß richtig, aber er ist zugleich unvollständig. Wenn das Denken wirklich aktiv gedacht werden soll, so schließt das in sich, daß es von dem Willen angetrieben und bewegt wird. Nur so wird die Aktivität des Denkens wirklich erfaßt, während sie ohne diese Näherbestimmung eine bloße Behauptung ist, der immer wieder entgegengehalten werden kann, daß doch das Denken veranlaßt ist durch äußere Erfahrungen, also von diesen abhängig ist. Je stärker man daher die Aktivität im Denken, und das mit Recht, betont, desto lebhafter erweist sich seine Bedingtheit durch das Prinzip aller geistigen Aktivität oder den Willen. Der Panlogismus führt daher mit innerer Notwendigkeit zu dem Voluntarismus. Die Aktivität des Willens besteht darin, daß er den Geist bewegt und hierdurch sich auch nach außen als Bewegungsprinzip darstellt. Aber sie besteht auch weiter darin, daß der Wille das an den Geist herankommen läßt, was diesem gemäß ist und das von ihm abhält, was ihm nicht entspricht. Der Wille wandelt somit die reine Passivität den Objekten gegenüber in eine selbstgewollte Passivität, das heißt in Rezeptivität. Der Maßstab aber, der den Willen in seiner Aktivität wie Rezeptivität leitet, ist der Zustand des Geistes oder das Gefühl der Befriedigung, das dieser an sich selbst hat. Dieser Zustand kann sich je nach der Entwicklung des Geistes überaus verschieden darstellen und selbst zu einer wesentlich sinnlichen Befriedigung herabgedrückt werden. Davon ist hier nicht genauer zu handeln (vgl. Ethik[2] § 2, 4. 6). Aber immer bleibt es dabei, daß der Wille der gebietende Herr im Haushalt der Seele ist und diesen Haushalt je nach dem vorliegenden Bedarf regelt. Hätten wir also eine gegründete Möglichkeit die Entstehung der seelischen Funktionen und ihr Verhältnis zueinander entwicklungsgeschichtlich zu erklären, so wäre anzunehmen, daß der Wille die sonstigen Seelenbetätigungen samt den Apparaten, mit denen sie arbeiten, hervorgerufen hat, um die Selbständigkeit des Menschen in dem Zusammenhang der Welt zu sichern. Da wir aber hierbei über leere Hypothesen nicht herauskämen, so müssen wir es bei der ausgesprochenen Erkenntnis bewenden lassen.

Wir werden also nur sagen, daß der Wille als das Prinzip der Aktivität die gesamte Selbstbewegung der Seele beherrscht und daher jede von außen her an die Seele herangebrachte Bewegung der Selbstbewegung einzuordnen oder sie sich zu unterwerfen trachtet. Wir müssen also urteilen, daß auch die raumzeitliche Form der Anschauung und Vorstellung als ein Mittel der Selbstbewegung der Seele, durch das sie die äußeren Eindrücke der Formen ihrer eigenen Bewegung unterordnet, unter der Leitung und den Antrieben des Willens steht, wie es sich besonders an der Verschiedenheit des Interesses an den Dingen und den ihnen korrespondierenden Vorstellungen zeigte, vgl. S. 264. Von hier aus ist aber auch weiter in Anspruch zu nehmen, daß die dem Verstande a priori immanenten Formen des Denkens von dem Willen in Bewegung gesetzt werden und letztlich dazu dienen die Selbstbewegung der Seele in den sie erfüllenden Eindrücken von der Welt und wider diese aufrecht zu erhalten. So oft wir beobachten können, daß der Wille die Resultate des Denkens fälscht, so wenig darf man sagen, daß er das Vermögen hat die Gesetze des Denkens aufzuheben oder umzugestalten, da diese eben eine apriorische und daher unwandelbare Ordnung der Seele bilden. Jene Verfälschungen erklären sich daraus, daß der von dem Gefühlszustand unterstützte Willensdrang zeitweilig so stark auf das Denken einzuwirken vermag, daß dies unter dem Druck eines ihm vorgeschriebenen Zieles sich überstürzt und dabei sich gegen das eigene Gesetz verfehlt. Dies ist gewiß psychologisch und ethisch von großem Interesse, aber es hat mit dem erkenntnistheoretischen Problem, mit dem wir uns hier befassen, nichts zu schaffen. Schließlich sei noch bemerkt, daß der Wille zwar das Denken zur Tätigkeit antreiben kann vermöge des durch das Gefühl in ihm erweckten Interesses, aber daß er andererseits d a u e r n d nur das wollen kann, was durch den Denkprozeß hindurchgegangen ist.

5. Das führt uns zu der Erkenntnis im engeren Sinn. Unser Zweck verlangt, daß wir hier sofort eine Beobachtung einschieben, auf die wir schon in anderem Zusammenhang geführt worden sind (S. 83 f.). Wir sahen, daß die Objekte der Erkenntnis selbst etwas Willenhaftes an sich tragen, indem sie das Subjekt zu bewegen trachten. Diese Art macht sich bei den Objekten nach dem Maße ihrer steigenden Geistigkeit in steigendem

Grade geltend. Dies willentliche Element kann nun den Willen des Subjektes vermöge des Kontaktes zwischen der geistigen Lebendigkeit des beiderseitigen Willens derart in Bewegung setzen, daß die innere Empfindung der eindringenden lebendigen Macht eine unmittelbare intellektuelle Erfassung des einheitlichen Wesens des Objektes hervorruft. Wir bezeichnen diese aus der unmittelbaren Vereinigung der beiderseitigen Lebensbewegung hervorgehende Erkenntnis als Intuition. Zur Verdeutlichung erinnern wir uns dabei der verwandten Erscheinung, die auf dem Gebiet des sinnlichen Lebens der Instinkt der Tiere oder auch der Pflanzen bietet. Es ist der Trieb zur Lebenseinigung mit einem anderen, dessen anziehende und sich mitteilende Lebendigkeit in der Annäherung an dasselbe irgendwie schon vor genauer Berührung mit ihm vorgefunden und geahnt wird. Auf die Bedeutung dieser durch Willensaffektion entstehenden transzendentalen Empfindung für den religiösen Vorgang ist schon früher (S. 87) aufmerksam gemacht worden.

Dort haben wir auch erkannt, wie diese Empfindung in dem Geist Ausbreitung und Dauer nur gewinnen kann, wenn sie unter dem Antrieb des Willens von der Vernunft apperzipiert und dann von dem Verstand in distinkte Erkenntnis umgesetzt wird. Das führt uns aber weiter auf die Eigenart dieser Erkenntnis. Dem menschlichen Geist ist a priori immanent ein Vermögen, das wir als Verstand bezeichnen. Es ist der Besitz bestimmter Erkenntnisformen, der sog. Kategorien, welche sich als innere Notwendigkeit den gesamten Bestand der dem Denken zuströmenden Vorstellungen nach diesen Formen zu ordnen und zu verknüpfen geltend macht. Wie die Fähigkeit zur Anschauung und Vorstellung in sich schloß die Nötigung diese nach den Formen von Raum und Zeit zu ordnen, so ist es auch eine innere Notwendigkeit, vermöge deren der Verstand den Anschauungs- und Vorstellungsstoff nach seinen Kategorien verarbeitet. Es hat hier keinen Zweck eine Kategorientafel aufzustellen oder uns mit den vorhandenen Versuchen ihrer Gewinnung und Klassifizierung auseinanderzusetzen. Es mögen daher nur die wesentlichen Kategorien hervorgehoben werden. So etwa Substanz und Akzidens, Wesen und Erscheinung, Einheit und Vielheit, das Ganze und die Teile, Quantität und Qualität, Aktion und Passion, Relation und Modalität, Kausalität und Finalität. Die Bedeutung der

Kategorien für den Denkprozeß erhellt schon daraus, daß ein rascher Blick auf die Formenlehre und Syntax der Grammatik darüber belehrt, daß der sprachliche Ausdruck von Gedanken nichts anderes ist als eine Anwendung der Kategorien. Man denke etwa an das Schema der „Redeteile", das z. T. den Kategorien entspricht oder an die verschiedenen logischen Relationen, die in der Kasuslehre, dem Singular und Plural zum Ausdruck kommen oder an die aktive und passive Form des Verbums. Der Bau jeder Sprache ist nichts anderes als der Versuch einer Gliederung der sinnlichen Lautverbindungen auf Grund der Kategorien des Verstandes und dadurch der Erwerb sinnlicher Ausdrucksmittel für letztere. In diesem Sinne kann man dann freilich sagen, daß die Sprache „für uns denkt".

Vermöge dieser Kategorien zerlegt der Verstand die ihm überlieferten Vorstellungskomplexe und stellt zugleich eine neue Einheit zwischen ihnen her. Was als ein verworrenes Ganzes, das nur äußerlich durch die Raum- und Zeitvorstellung geordnet war, in die Vorstellung trat, wird nun abermals geteilt nach den im Subjekt enthaltenen Kategorien, sodaß also etwa die Eigenschaften von der Substanz, die Erscheinung von dem Wesen, Ursache und Wirkung, Zweck und Mittel unterschieden werden. Diese Unterscheidung erfolgt nach innerlich notwendigen Formen. Ohne diese anzuwenden könnte der Verstand die Dinge überhaupt nicht wahrnehmen, geschweige denn eine Einsicht in ihren Zusammenhang sich bilden. Nun sind aber auch die Kategorien so beschaffen, daß sie das, was sie trennen, vermöge der Mittel der Trennung zugleich vereinigen. Das gilt von dem einzelnen Ding, an dem etwa die Akzidentien von der Substanz, die Quantität von der Qualität unterschieden werden, indem zugleich diese Substanz als mit diesen Akzidentien oder diese Quantität als mit dieser Qualität verbunden begriffen wird. Aber es gilt ebenso von dem Zusammenhang der Dinge, sofern eines als Ursache von dem anderen als Wirkung getrennt wird, aber zugleich beide in festen Zusammenhang zueinander treten, sofern das eine die Ursache des anderen als Wirkung ist. Dies Verfahren erstreckt sich schließlich auf das Ganze der dem Verstand überhaupt zugänglichen Objekte. Es entstehen umfassende Begriffe, die wiederum untereinander in einen notwendigen Zusammenhang gebracht werden. Es handelt sich bei alle dem nicht um ein nachzeichnen-

des Reproduzieren der gegebenen Objekte, wie es der Positivismus erstrebt, aber dabei in der Wiedergabe der Objekte einer versteckten Willkür verfällt, da die Denkgesetze in Wirklichkeit immer entscheidend die vermeintliche Reproduktion verschieben und umgekehrt die Beschränkung der Aufgabe auf Reproduktion die Konsequenz der Denkgesetze einschränkt, sodaß das Resultat ein Gewirr von empirischen Daten und logischer Konsequenz wird. Aber es handelt sich auch nicht um ein Hindurchschauen durch die verhüllende Empirie, das zur Erkenntnis objektiv vorhandener Ideen führt, wie es der objektive Idealismus will, der aber auf diesem Wege in leere Phantasiegebilde gerät. Ersterer Weg führt also zu einer unlösbaren Konfusion von Empirie und Verstand, letzterer zu einer unüberwindlichen Trennung der Empirie und der Begriffe. Beide Wege lassen es daher nicht zu einem Verständnis der Wirklichkeit kommen. Sie lösen darum nicht die Frage, wie das Subjekt zu dem Verständnis des von der Empirie dargebotenen Transsubjektiven gelangt. Dies Verständnis kann nur auf dem kritischen Wege des Transzendentalismus gewonnen werden. Die Kritik des Erkenntnisvermögens zeigt, daß der menschliche Geist nur über zwei Mittel der Erkenntnis verfügt, nämlich die sich ihm von außen her darbietende Empirie und die seinem Geist immanente Ordnung des Denkens. Jeder Versuch sich nur eines dieser beiden Mittel zu bedienen oder das eine auf das andere zu reduzieren muß daher an der Geistesart des Menschen scheitern. Die Aufgabe ist ja schlechterdings auf das Verständnis des menschlichen Erkennens beschränkt. Dann aber kann weder eine Beschränkung dieses auf die Wiedergabe der Empirie stattfinden noch auch die Forderung gestellt werden, das Transzendente, wie es an sich ist, zu erkennen. Nur das ist die Aufgabe, die wirkliche Welt gemäß der dem Verstande notwendigen und von ihm unabtrennbaren Formen zu verstehen. Auf diesem Wege bleibt der erkennende Geist stets von der Empirie abhängig und gewinnt doch Erkenntnisse, die über die Empirie hinausreichen, indem er vermöge seiner Art Zusammenhänge und Ordnungen herstellen muß, die so, wie er sie als wirklich denkt, mit den Mitteln reiner Empirie nicht erreichbar sind.

In der menschlichen Seele ist also ein Fachwerk enthalten, das die formalen Bedingungen zur Erkenntnis jeder Wirklichkeit

bildet. Das sind die Verstandeskategorien. Nichts wird somit als wirklich angesehen, was in diesem Fachwerk keine Stelle gefunden hat und nichts kann als möglich gedacht werden, wenn nicht vorausgesetzt wird, daß es sich ihm einordnen wird. Indem aber der Verstand die Bedingungen möglicher Existenz überschaut, ist er imstande synthetische Urteile a priori zu bilden und jedem Objekt eine feste Stelle im Gesamtzusammenhang zu verleihen. Etwas denken heißt also ein von der Empirie gebotenes Objekt — was natürlich auch ganze Komplexe von Objekten bedeuten kann —, in den gesetzlich notwendigen Zusammenhang des Verstandes einordnen und es hierdurch als einen Bestandteil des Systems der wirklichen Welt erfassen. Es ist selbstverständlich, daß diese Einordnung auf Grund der empirisch wahrgenommenen Merkmale des Dinges und in Gemäßheit dieser erfolgen muß, aber erst dann, wenn der Verstand dem so und so beschaffenen Ding einen denknotwendigen Platz in dem Weltzusammenhang anweist, ist dies Ding in seiner Wirklichkeit und in seinem Sinn begriffen.

6. Es wäre ein völliges Mißverständnis, wenn man solche Erkenntnis als eine „bloß subjektive" bezeichnete, sofern sie nicht an „das Ding an sich" heranreicht. Denn es ist selbstverständlich, daß es sich für den Menschengeist lediglich um die ihm vermöge seiner Organisation zugängliche Erkenntnis handeln kann. Diese Erkenntnis bewährt sich dem Geist aber fortdauernd als real. Nicht nur werden die einmal gebildeten Begriffe und die Kombinationen derselben dadurch bestätigt, daß der Geist des einzelnen wie der sonstiger Personen sie fortdauernd zu wiederholen genötigt ist, indem neue Erkenntnisse zwar eine Erweiterung, aber zugleich auch eine Bestätigung der einmal gewonnenen Erkenntnis bringen, sondern es läßt sich auf diese Erkenntnis hin auch handeln, indem weitere Einwirkungen der Dinge von ihr aus sich mit Sicherheit vorherbestimmen lassen. Es darf also von einer gesicherten Erkenntnis gesprochen werden, wie hier nicht weiter auszuführen ist.

Dagegen müssen wir über das Verhältnis dieser Verstandeserkenntnis zu der intuitiven Erkenntnis ins klare zu kommen uns bemühen. Letztere ging hervor aus der Berührung der Willenhaftigkeit des Objektes mit dem Willen des Subjektes oder aus dem Kontakt der beiderseitigen Lebendigkeit. Vermöge einer

transzendentalen Perzeption wurde das Wesen des Dinges in seiner lebendigen Kraft eins mit der hierauf eingestellten menschlichen Lebendigkeit. Hieraus ergab sich ein geistiges Gefühl als das Bewußtsein der eigenen Zuständlichkeit. Auf Grund dieses trieb dann der Wille die Vernunft an eine Idee von dem betreffenden Ding herzustellen, vgl. S. 85. Wie nun aber diese Nötigung von dem durch das Gefühl erregten Willen ausging, so wird dieser auch, in dem Maße als die betreffende Idee für dem Gesamtzustand des Menschen bedeutungsvoll ist, weiter den Verstand drängen die so gewonnene Idee aufzunehmen und sie dem Geist durch die kategoriale Verarbeitung dauernd zu sichern. Der Verstand bearbeitet dann die ihm zugeführte Idee so, wie er die ihm sonst zuströmenden Vorstellungen bearbeitet und muß sie daher auch dem System der verstandesmäßigen Erkenntnis einzuordnen trachten. So werden bekanntlich alle religiösen aus der Intuition erwachsenen Ideen von dem Verstande behandelt und auf diesem Wege entstehen dann die Glaubensgedanken, die in irgendeinem Maße in jeder Religion und auch in jedem religiösen Subjekt vorhanden sind. Aber hier erhebt sich nun eine Schwierigkeit, die zunächst als unüberwindlich erscheint. Der Verstand stellt nämlich an sich ein in sich geschlossenes System her, in dem alle Glieder wechselseitig voneinander abhängen. Das heißt aber, daß das Gebiet seines Erkennens notwendig auf den Weltzusammenhang, dessen Teile in einem derartigen Verhältnis zueinander stehen, beschränkt ist. Die religiöse Intuition bietet aber dem Verstande die Idee Gottes an als eines Wesens, von dem alles abhängt, das aber selbst von nichts abhängt, das also demgemäß kein Bestandteil der Welt sein kann, sondern schlechthin überweltlich ist. Daraus ergibt sich nun aber, daß das verstandesmäßige Denken zwar die psychologische Realität der Gottesidee, nicht aber die ontologische Realität der Gottheit in seinem System unterzubringen vermag. Es kann allerdings von dem empirischen Vorhandensein religiöser Gedanken her die Gottheit als eine theoretische Hypothese einführen, aber es vermag sie nicht als einen sicheren Bestandteil des innerweltlichen Systems zu erweisen. Dem steht aber auf der anderen Seite die unerschütterliche Gewißheit der religiösen Intuition von der Wirklichkeit Gottes entgegen.

Es erhebt sich also eine Antinomie, die zunächst unauflös-

bar zu sein scheint. Es muß nun erwogen werden, ob sich nicht von anderen Gesichtspunkten her ein Ausgleich erreichen läßt. Dazu müssen wir den Erkenntnisvorgang, den wir S. 267 ff. schilderten, zu Ende verfolgen. Wir haben bisher das erkennende Subjekt nur nach Seiten seiner Funktionen hin in Betracht gezogen, d. h. von seinem Wollen, Denken und Fühlen gesprochen. Diese Funktionen münden nun aber in einer unauflösbaren inneren Einheit des Subjektes, die nicht etwa als ihr Produkt zu stehen kommt, sondern ihr Produzent ist. Trotz der durch die Mannigfaltigkeit der Objekte veranlaßten Differenzierung dieser Funktionen bleibt der Punkt, von dem sie ausgehen und in den sie wieder zurücklaufen, schlechterdings identisch als das geistige Ich des Menschen. Wie also das Wollen der Objekte zunächst eine Regung des Ich als Selbstbestimmung ist, so ist auch das Denken zunächt ein Selbstbewußtsein und zwar so, daß beides eine schlechthinige Einheit ist als das Ich des Menschen. Es ist also dieselbe schlechthin einheitliche Größe oder die Vernunft, die zugleich das Wollen wie das Denken vollzieht und die beide nach Ablauf ihrer Funktionen wieder in sich als die Einheit, die es selbst ist, hat. Wenn also Wollen und Denken gemäß ihrer besonderen Art sich auf das Objekt richten, so ist in ihnen das Ich als die alle Bewegung treibende und tragende Einheit wirksam wie umgekehrt der Ertrag ihrer Tätigkeit in das nämliche Ich zurückgenommen wird. Diese wesenhafte Einheit von Wollen und Denken in dem Subjekt schließt aber keineswegs aus, daß der Wille sich als die leitende Funktion in der Vernunft dem Denken gegenüber betätigt, wie oben S. 265 f. gezeigt wurde. Denn die Art des geistigen Subjektes ist es, daß es das Objekt bewegt, und zwar gerade indem es von ihm bewegt wird. Ohne daß dieser Willen bewegte, der ja zunächst und zugleich, wie eben gezeigt wurde, Selbstbewegung ist, gäbe es keine Aufmerksamkeit und kein Interesse, also auch kein Denken. Keine Bewegung von außen her und kein der Seele immanenter Formenschatz vermag einen Gedanken hervorzubringen, wenn das wollende Ich sich nicht vermöge der Selbstbestimmung zur Apperzeption jener äußeren Bewegung und damit zugleich zu ihrer verstandesmäßigen Bearbeitung selbst bewegt. Es denkt nicht ein anderes in uns, sondern wir selbst denken. Wenn wir aber selbst denken, so denken wir, weil wir es wollen oder uns zum

Denken bestimmen. Erst hierdurch ist die Aktivität des Denkens wirklich verstanden und gesichert. Es ist also das (wollende) Ich, das die es berührenden Objekte so im Denken bearbeitet, daß sie zu einem Bestandteil seiner selbst werden. Dazu braucht das Ich den Kategorienapparat, um der verworrenen Vielheit der Eindrücke und Vorstellungen Herr zu werden, sie zu einem ihm gemäßen einheitlichen System umzubilden, damit es sie mit sich zur Einheit verbinden kann. So wirkt es schöpferisch, indem es die Vielheit und Zufälligkeit der Eindrücke, die „unbehaltbar" ist, d. h. von dem Ich nicht erfaßt und festgehalten werden kann, zu einer logischen dem Geist kommensurablen Einheit zusammenfaßt. Das ist die transzendentale Apperzeption, die zum Mittel zwar die Verstandeskategorien braucht, deren Subjekt aber das Ich selbst als Vernunft ist. Auf diesem Wege erreicht das wollende Ich das, was ihm mit den räumlich und zeitlich geordneten Vorstellungen von den Dingen noch nicht möglich war. Es ist aber der gleiche Weg, der zum Zweck der einheitlichen Erfassung des „Gegebenen" anfängt mit einer verbindenden Teilung in der Raum- und Zeitanschauung und sich fortsetzt in dem mit ganz entsprechenden Mitteln arbeitenden kategorialen Denken. Es ist die geistige Schöpfung der wirklichen Welt, die aber in allen Punkten den Zusammenhang einhält zu der objektiv möglichen Welt, welche sich in der Vielheit und Verworrenheit der bloßen Empirie darstellt.

Indessen wie verhält sich hierzu die intuitive Erkenntnis? Sie unterscheidet sich, wie wir sahen, dadurch von dem kategorialen Begreifen, daß sie nicht wie dieses die Objekte in ein Schema fügt, sondern aus der unmittelbaren Willensberührung von Objekt und Subjekt als intellektiver Reflex in der Vernunft hervorgeht. Das Subjekt hat das Objekt vermöge des Verstandes sich einverleibt, aber es hat hierbei die unmittelbare Beziehung zu der Lebendigkeit des Objektes gerade so wie die sinnliche Empfindung desselben drangeben müssen. Diese unmittelbare Beziehung will es aber festhalten und es läßt daher die Intuition von ihr zur Regulation und Ergänzung der Begriffsbilder wirksam werden, zumal wenn diese selbst unter dem Drang der Intuition veranlaßt worden sind. Es ist dasselbe Ich, welches durch die eine wie die andere Erkenntnis sich des Objektes bemächtigt. Aber zwischen beiden Erkenntnissen besteht der Unterschied,

daß die eine die von den Objekten ausgehenden Eindrücke erfaßt, um sie in ein objektiv notwendiges System zu verwandeln, während die andere zur geistigen Einheit mit dem Objekt durch die fortdauernde lebendige Einwirkung desselben gelangt. Dort wird somit das Objekt erkannt, indem es verwandelt wird, hier indem es so wirksam bleibt, wie es an sich ist. Dort wird also die Einheit zwischen Subjekt und Objekt durch die Aktivität des Subjektes hergestellt, hier ruht sie auf der Aktivität des Objektes, der die Rezeptivität des Subjektes entspricht. — Hiernach wird es aber einleuchten, daß eine derartige Einwirkung des Objektes von diesem nur ausgehen kann, sofern es geistig willenhaft ist, da der Geist nur Geistigkeit direkt auf sich wirksam werden lassen kann. Zugleich aber zeigt es sich, daß wenn man eine Einwirkung aus der Überwelt anzunehmen genötigt ist, wie das angesichts der religiösen Erfahrung unvermeidlich ist (S. 74 f.), eine direkte Erkenntnis des Überweltlichen nur in der Form der Intuition erfolgen kann, da die kategoriale Erkenntnis eine Selbsttätigkeit des Subjektes an dem Objekt voraussetzt und somit an sich auf den innerweltlichen Zusammenhang beschränkt bleibt, wie wir gezeigt haben, S. 268 f.. Die religiöse Erkenntnis hat also zum Inhalt die göttliche Offenbarung. Die Möglichkeit dieser in ihrer Überweltlichkeit inne zu werden ist der Vernunft in dem religiösen Apriori gegeben. Auf Grund hiervon vermag die Vernunft wollend und denkend (Intuition) den Inhalt der Offenbarung in seiner Überweltlichkeit zu erfassen, vgl. S. 104.

Somit ist also die religiöse Erkenntnis als solche als intuitiv zu bezeichnen. Nun kann aber der Inhalt dieser intuitiven Erkenntnis nicht anders als die sinnliche Empirie auch den Verstandeskategorien unterstellt oder mit dem sonstigen Erkenntnisstoff in Beziehung gesetzt werden. Ja dies muß geschehen, wenn er sich als dauernder Geistesinhalt behaupten soll. Es kann also etwa gesagt werden, daß Gott die Ursache der Welt sei, daß seine lebendige Energie zu allem, was ist, in Relation stehe oder alles Geschehen an ihm seinen Zweck habe usw. Es entsteht dadurch kein Widerspruch, da ja auch der empirische Stoff des Denkens oder die Existenz der Welt oder ihre konkrete Beschaffenheit dem Verstande als ein kontingent „Gegebenes“ entgegentritt, dessen logische Notwendigkeit dieser nicht zu deduzieren vermag. So angesehen kann also der Verstand ein Ver-

ständnis von dem Wirken der Gottheit in dem Weltzusammenhang herstellen. Er kann aber nicht aus dem Weltzusammenhang die Notwendigkeit des Wirkens der Gottheit erweisen, denn er kennt keine andere Notwendigkeit als die in dem wechselseitigen Zusammenhang der Weltelemente begründete. Das Überweltliche als solches oder die Gottheit ist also nicht Objekt reiner Verstandeserkenntnis, indem das Sein Gottes mit den Mitteln des Verstandes nicht erwiesen werden kann. Dagegen läßt sich das Wirken Gottes in der Welt allerdings mit der Erkenntnis des Weltzusammenhanges widerspruchslos verbinden und es lassen sich auch zusammenhängende vernünftige Gedanken von dem Sein Gottes bilden. Wollte man nun aber sagen, daß dies ja auch von der Welt gilt, da doch auch ihr Sein nicht als notwendig erwiesen werden kann, so verschiebt man den Tatbestand. Aus der Verstandeserkenntnis ergibt sich allerdings das Sein der Welt, nicht aber die Notwendigkeit, daß sie überhaupt sein und so sein mußte, wie sie ist, während aus der Verstandesbetrachtung des Weltzusammenhanges das Sein Gottes nicht mit Sicherheit erschlossen werden kann.

7. Somit ist also ein mit den Mitteln des reinen Verstandes geführter Beweis für das Dasein Gottes oder einer Überwelt ebenso unmöglich als eine rein verstandesmäßige Erkenntnis von dem Wirken Gottes. So sicher dies ist, so wenig wird dadurch die religiöse Gewißheit erschüttert. Zunächst zeigte sich, daß die Verstandeserkenntnis das Sein und Wirken Gottes keineswegs ausschließt, sondern daß beides mit ihr verbunden werden kann. Daraus ergibt sich aber, daß der Verstand ebensowenig wie das Dasein Gottes die Möglichkeit seines Wirkens in der Welt ausschließt. Somit liegt hier kein undenkbarer oder unvernünftiger Gedanke vor, den der Verstand unter allen Umständen ablehnen müßte. Der Verstand ist vielmehr durchaus in der Lage diesen Gedanken zu akzeptieren, sofern er sich ihm als durch eine andere Quelle gesichert darzustellen vermag. Diese Quelle liegt aber vor in der neuen Willensstellung des Subjektes und der mit ihr verbundenen Intuition, wie nicht wiederholt zu werden braucht. Dies bedeutet aber weiter, daß dasselbe wollende Ich, das den Verstand zu seinen besonderen Operationen anhält und vermöge dieser die Welt in den ihm entsprechenden Formen in sich aufnimmt, vermöge einer anderen Operation sich dem Eindruck der

Überwelt unter deren Druck erschließt und diese auf diesem anderen dem Verstande nicht zugänglichen Wege mit sich verbindet. Mag immerhin auf dem Verstandeswege die Aktivität des Ich vorwiegen, während auf dem Intuitionswege das Ich mehr rezeptiv ist in dem Verhältnis zu der allwirksamen Gottheit, so fehlt es doch auch auf diesem zweiten Wege nicht an der Aktivität des Subjektes wie auch der erste Weg nicht der Rezeptivität ermangelt vermöge der Wechselwirkung zwischen Subjekt und Objekt. Es ist also die gleiche Vernunft oder das nämliche Ich, welches in einer doppelten transzendentalen Apperzeption eine doppelte Reihe von Objekten mit sich selbst zur Einheit verbindet. Vermöge dieses Verhältnisses ist aber das Ich der auf diesem doppelten Wege ihm zuströmenden und von ihm angeeigneten doppelten Reihe von Objekten in der gleichen Weise gewiß. In dem einen wie dem anderen Fall ist das Ich das, was es in Selbstbestimmung wie Selbstbewußtsein ist, nur so, daß es mit sich auch die Doppelreihe von Objekten setzt, mit denen es eins geworden ist. Diese Objekte stehen aber ebensowenig als die Art ihrer Apperzeption in einem quantitativen Abstand zueinander, sodaß etwa die eine Apperzeption ein gleichartiges, nur vollkommeneres Objekt zu dem anderen hinzufügte und somit der Glaube nur ein erweitertes oder gesteigertes Verstandeserkennen wäre, wie etwa der Thomismus es sich denkt. Vielmehr sind die beiden Objektreihen qualitativ voneinander verschieden und demgemäß sind auch die beiden Apperzeptionsformen der Art nach different, wie etwa schon die großen Franziskaner des Mittelalters es ansahen (vgl. DG. III[3], 327 ff.).

Da nun diese doppelte Erkenntnis in dem Ich oder in den Ideen und Idealen der Vernunft eine Einheit bildet, ist sie in gleicher Weise von dem Ichbewußtsein unabtrennbar, das heißt dem Subjekt unmittelbar gewiß. Wiewohl in dem Sprachgebrauch Verstand und Vernunft vielfach miteinander verwechselt werden, ist es hier erwünscht den Unterschied beider Begriffe klarzustellen. Der Verstand ist also das Vermögen des logischen Denkens, er bildet Begriffe. Die Vernunft bezeichnet dagegen das Ich sofern es Träger der transzendentalen Apperzeption (oben S. 273) ist. Die Vernunft faßt also sowohl die Begriffe als die Intuitionen zu letzten Bewußtseinseinheiten zusammen. Es sind die abschließenden Bewußtseinsinhalte, die sie bildet, d. h. die Ideen. Auf der

Seite der Intuition ist Gott als der eine die letzte Idee, auf der Seite des Verstandesdenkens die Welt als die Einheit von Geist und Materie. Es ist nach dem früher Gesagten einleuchtend, daß vermöge der Einheit des wollenden Ich Wille und Vernunft nur verschiedene Seiten der Selbstdarstellung des in sich untrennbaren Ich sind. Bei dieser Sachlage ist es nun aber weiter durchaus verständlich, daß, indem die beiden Erkenntnisreihen in der gleichen Vernunft münden, diese nicht nur die von ihr gebildeten Ideen sachlich zu vereinigen trachtet, sondern auch im einzelnen die Verstandesbegriffe und die Intuitionen miteinander in Beziehung setzt. In ersterer Hinsicht wird also die Vernunft darauf aus sein die aus den auf transzendentaler Perzeption beruhenden Intuitionen gebildeten Ideen in Begriffe und die aus Anschauung und Verstand gebildeten Begriffe in Ideen umzusetzen. In letzterer Hinsicht werden die Vernunftideen und die Verstandesbegriffe unwillkürlich miteinander zu gegenseitiger Erläuterung verknüpft werden. Man kann den Inhalt der Vernunft geradezu als die Vereinigung von intuitiven Ideen und Verstandesbegriffen bezeichnen, wobei erstere eine regulative, letztere eine kontrollierende Aufgabe haben. So denkt der Mensch, nachdem er die Gottesidee gewonnen hat, den Begriffskomplex von der Welt als bedingt durch jene und prüft andererseits die Bedeutung und Tragweite der Gottesidee an dem ihm gewissen Begriffszusammenhang von der Welt. Auf diesem Wege kommt er dazu, den überweltlichen Gott als Grund des Weltbestandes anzusehen und die Gesetze des Weltzusammenhanges als Ausdruck einer göttlichen Ordnung zu verstehen. Aber zugleich ist er darauf eingestellt, sein Verständnis Gottes zu erweitern und zu vertiefen an seiner gesicherten Erkenntnis der Weltordnung. Das eine wie das andere vollzieht sich bekanntlich schon in dem naiven Denken und jede auch noch so unvollkommene Welt- und Gottesanschauung bewegt sich in dieser Vereinigung, denn der doppelte Apparat, der dem Menschen zur Erkenntnis gegeben ist, ist erwachsen aus dem Bedarf des Subjektes, in der Vereinigung mit den Objekten von diesen ein Verständnis und zwar ein einheitliches Verständnis zu gewinnen. Daher kann aber auch bestimmungsgemäß keiner der beiden Apparate den anderen ersetzen oder seine Funktionen beschränken.

Was so dem menschlichen Denken innerlich notwendig ist,

kann durch das wissenschaftliche Denken nicht aufgehoben, sondern nur geläutert werden. Das heißt, die Wissenschaft läßt nicht naiv dem Denktrieb die Zügel schießen, sondern sie untersucht mit ihren kritischen Methoden den Denkprozeß und das Erkenntnisvermögen. Sie lernt hierdurch die scharfen Unterschiede wahrnehmen, die in den verschiedenen Erkenntnisvermögen vorhanden sind, aber sie darf zugleich die diesen Vorgängen immanente Tendenz zur Einheit des Erkennens nicht außer Acht lassen. Es steht in Wirklichkeit doch nicht so, als wenn die intuitive Erkenntnis bloß für das religiöse Objekt zur Verwendung gelange, sondern sie wirkt ja überall dort, wo Anschauung oder Urteil über einheitliches willenhaftes Leben der Objekte zustande kommt, in bestimmter Weise mit, so etwa, wie wir sahen (S. 82), bei dem ästhetischen Urteil oder bei dem geschichtlichen Gesamtverständnis. Wie nun hier, unter sorgfältiger Berücksichtigung und Ausscheidung aller möglichen Fehlerquellen, der intuitive Gesamteindruck immer die kategoriale Durchdenkung der gegebenen Stoffe mitbestimmt, so wird dies auch bei der Denkarbeit an dem religiösen Stoff nicht nur möglich sondern auch notwendig sein, wobei natürlich die Behutsamkeit, die durch die Eigenart der Objekte wie ihrer Erfassung erfordert ist, nie außer Acht gelassen werden darf. Es ist für die Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens von unvergleichlicher Bedeutung gewesen, daß gegenüber dem naiven Idealismus, Rationalismus und Empirismus Kant uns die Unmöglichkeit gelehrt hat, durch die Operationen des Verstandes Gott der gegebenen Empirie zu entnehmen. Aber so wichtig es ist, von ihm zu lernen, daß eine andersartige Quelle als die verständige Weltbetrachtung für die Gotteserkenntnis zu fordern ist, so wenig besteht die Konsequenz zu Recht, daß eine Verbindung der Gotteserkenntnis mit der Welterkenntnis grundsätzlich ausgeschlossen sei. Dem gegenüber war die Wendung zur Einheit aller Erkenntnis, die Hegel dem Transzendentalismus gab, bis zu einem gewissen Grade berechtigt. Es ist aber freilich nicht richtig, wenn aus der Einheit des erkennenden Subjektes die Einheit alles Erkennens, das sich nur graduell als Vorstellung und Begriff voneinander unterscheidet, sowie die absolute Einheit des Erkenntnisobjektes hergeleitet werden soll, wie sich aus früher Gesagtem ergibt, S. 276. Dagegen ist es wohlbegründet, wenn man aus der Einheit des die transzendentale Apperzeption

ausführenden Ich auf die Vereinbarkeit der Doppelreihe des menschlichen Erkennens und seiner Objekte schließt. Wenn nämlich das den verschiedenartigen Erkenntnisprozeß veranlassende und ausführende Ich der Inhalte dieser als Einheit in sich bewußt wird, so ist damit freilich, wenn auch nicht eine an sich seiende absolute Einheit dieser Erkenntnisinhalte, so doch eine die Erkenntniseinheit ermöglichende Vereinbarkeit beider erwiesen. Man sage nicht, das gelte doch nur im subjektiven Sinn, denn die Notwendigkeit einer subjektiven Erkenntnis ist ja für den Transzendentalismus der Erweis der objektiven Realität des Erkannten.

8. Auf Grund hiervon wird man aber noch einen Schritt weiter gehen müssen. Man kann freilich aus der Einheit der Apperzeption ebensowenig einen Schluß auf die qualitative als etwa auf die quantitative Einheit der von ihr erfaßten Objekte ziehen. Indessen ist es nicht nur möglich, sondern notwendig, aus der Einheit der rein geistigen Apperzeption auf ein rein geistiges Objekt als den einheitlichen Grund der Gesamtheit der erkannten Objekte zu schließen. Indem nämlich der menschliche Geist in dem Maße, als er die mannigfaltigen Erscheinungen entsinnlicht und sie als seinen geistigen Formen konform erfaßt, des Wesens der Objekte inne wird und sie so erst behalten und behandeln lernt, wird er dessen gewiß, daß die Welt der Objekte einen geistigen Grund hat, der zugleich Grund der Geistigkeit des erkennenden Subjektes ist. Das ist der absolute Geist. Soll also dem Denkprozeß eine dem Objekt adäquate Erkenntnis zugesprochen werden, wie er sie denn faktisch besitzt, so muß als Grund alles Seienden Geist angesetzt werden.

Wie nun aber der Denkprozeß selbst letztlich auf das Wollen des Subjektes zurückgreift und wie bei allen Intuitionen ein willenhaftes Element im Objekt in Wirkung trat, so wird auch in diesem Zusammenhang der absolute Geist als der Urgrund von diesem wie von jenem als geistiger Wille zu verstehen sein. Das entspricht dem, daß er den subjektiven Geist zur Aktivität bestimmt und ihn fortlaufend so wirksam werden läßt, nicht minder aber der anderen Tatsache, daß der Weltzusammenhang sich als ein in der Lebensenergie wirksames Ganze dem Subjekt erschließt. Es ist also der geistige Urwille, welcher Subjekt wie Objekt ihre Art und die Mannigfaltigkeit wechselseitiger Beziehungen verleiht

und dadurch der Welt das Sein wie die Möglichkeit ihrer Erkenntnis dem Menschengeist mitteilt. Wenn wir früher auf die Frage stießen, ob die Verschiedenheit der in der Welt der Objekte sich erschließenden Lebendigkeit oder Willentlichkeit auf ein Prinzip zurückgeführt werden könne (S. 261), so kann diese Frage jetzt bejaht werden. Das ist aber nicht in dem Sinn zu verstehen als wenn eine physische Identität dieser Lebendigkeiten behauptet oder eine aus der anderen hergeleitet werden könne, sondern es ist so gemeint, daß sie das sind, was sie sind, auf Grund des in ihnen sich auswirkenden Urwillens.

Indem wir diese Kombination der verschiedenen Erkenntniselemente vollziehen und aus ihnen den eben dargelegten Schluß herleiten, gewinnen wir zugleich ein der menschlichen Erkenntnis allseitig entsprechendes Weltbild sowie die Überzeugung von der Gewißheit der menschlichen Erkenntnis. Denn da die Erkenntnis abhängig ist von dem Willen des Subjektes wie auch von der Willenhaftigkeit der letzten großen Objekte, so behält sie im Hinblick auf die Beweglichkeit und Wandelbarkeit oder Willentlichkeit etwas Unsicheres und Schwankendes. Es droht beständig die Gefahr, daß sich die erkannte Wirklichkeit in bloße Möglichkeit auflöse, die durch eine andere mögliche Kombination abgelöst werden kann. Hier liegt die Schwäche aller idealistischen Systeme, die ein notwendiges Weltsystem behaupten, ohne es doch wirklich erweisen zu können. Außerdem kommt in die Auffassung eine eigentümliche Inkonzinnität herein, indem sie zwar eine schöpferische Aktivität des Denkens behaupten, dabei aber nicht das Prinzip aller Aktivität, d. h. den Willen, an dem Denkprozeß beteiligen. Indem wir nun aber die feste Ordnung des Denkens und die dem Objekte immanente Fähigkeit dieser sich jederzeit einzuordnen als von dem Urwillen gesetzt begreifen, wird uns nicht nur die Unwandelbarkeit dieser Ordnung sicher, sondern wir verstehen auch, daß das von dem Urwillen bestimmte wollende Subjekt an der von dem Urwillen gesetzten Ordnung unter seiner auch in ihm sich erschließenden Einwirkung zu der adäquaten Erkenntnis der Objekte und zu der Gewißheit von ihr kommt. Es ist also auf diesem Wege sowohl die Einheit des Weltsystems gesichert als auch die Sicherkeit der Erkenntnis der wirklichen Welt. Damit sind also die Klippen umschifft, die die idealistischen Systeme zu bedrohen pflegen.

9. Wir sind zu diesem Resultat gekommen, indem wir neben der Verstandeserkenntnis eine zweite Quelle und Form des Erkennens in der Intuition der Vernunft annahmen. Die Notwendigkeit letzterer hat sich uns im Verlauf der Erörterung fortdauernd bestätigt, sodaß wir nicht wieder auf sie zurückzukommen brauchen. Nun haben wir aber auch die Möglichkeit die beiden Quellen und Formen bei dem Denken miteinander zu verbinden behauptet, und gerade dies war es, was uns auf die eben angestellten Erwägungen führte. Von dem Standpunkt der systematischen Theologie her angesehen, ist dies letztere offenbar ein Problem von höchster Bedeutung, denn nur unter der Voraussetzung, daß die genannte Kombination des Denkens statthaft ist, läßt sich systematische Theologie in streng wissenschaftlichem Sinn treiben. Wir haben in der bisherigen Entwicklung unserer Gedanken die sachliche Berechtigung und Notwendigkeit der Verbindung der intuitiven Erkenntnis des Überweltlichen mit der Verstandeserkenntnis von der Welt nachzuweisen versucht, ja wir gingen dazu fort der letzteren eine dauernde Gewißheit nur unter Voraussetzung der ersteren zuzugestehen. Hier sei aber nochmals daran erinnert, daß auch die innerweltlichen Intuitionen die Verstandeserkenntnis nicht selten maßgebend bestimmen und von dieser als gegebener Stoff verarbeitet werden. Nun besteht hier freilich der Unterschied, daß es sich in der Religion und somit auch für die Theologie um Intuition des Überweltlichen handelt. Dies kann aber keinesfalls der logischen Notwendigkeit des innerweltlichen Zusammenhanges unterworfen werden, da es nicht einen integrierenden Bestandteil der Welt bildet. Es ist vielmehr von dem Verstand als eine kontingente Größe zu beurteilen. Das ist aber eine Größe, deren Notwendigkeit nicht aus Gesetzen abgeleitet werden kann, sondern die sich in der intelligibeln Form der Freiheit wie etwa auch der menschliche Wille der Erkenntnis darbietet. Demgemäß wird auch das gesamte göttliche Wirken und somit auch sein Produkt, d. h. der Weltzusammenhang, in der Form der Kontingenz zu begreifen sein. Das heißt, es ist so wie es ist, weil es so gewollt ist. Dieser Satz könnte an sich dahin gedeutet werden, daß das Überweltliche und somit auch die Weltbewegung in regelloser Willkür wirkt und gewirkt wird. Aber diese Deutung ist logisch keineswegs notwendig. Ist man aber auf Grund der Verstandeserkenntnis genötigt eine feste Ge-

setzmäßigkeit alles Geschehens anzunehmen, so wird das Urteil zu bilden sein, daß der Urwille kontingent oder frei einen notwendigen und gesetzmäßigen Weltzusammenhang setzt. Wenn wir also den schlechthin freien Urwillen als Grund des Seins und Werdens der Welt setzen, so schränkt das die gesetzmäßige Ordnung in der Welt so wenig ein, daß es vielmehr die Unverbrüchlichkeit dieser Ordnung feststellt. Es liegt also kein Grund vor von der verstandesmäßigen Unverbrüchlichkeit des Weltsystems her sich seiner Bestimmtheit durch den Urwillen zu widersetzen. Freilich muß dann konsequent von einer derartigen Durchbrechung des natürlichen Verlaufes der Dinge, wie sie der vulgäre Wunderbegriff je und dann versucht, grundsätzlich Abstand genommen werden. Doch wird davon später genauer zu handeln sein. Dann aber kann das Urteil als erwiesen angesehen werden, daß es auch in der wissenschaftlichen Erkenntnis möglich ist die religiösen Vernunftideen und die natürlichen Verstandesbegriffe miteinander zu verknüpfen nach Maßgabe der Verbindung, die durch die transzendentale Apperzeption des Ich je und je zwischen ihnen hergestellt wird. Damit ist aber die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Verarbeitung der religiösen Ideen und somit einer religiösen Weltanschauung erwiesen.

10. Das führt uns zu einer letzten Frage, nämlich wie dann die systematische Theologie die gewonnene Erkenntnistheorie auf ihren besonderen Stoff anzuwenden habe. Auf Grund der methodischen Verstandeserkenntnis ist ein geschlossenes Weltbild gewonnen. Aus der religiösen Erfahrung haben wir eine Anzahl religiöser Ideen erhalten. Die Dogmatik wird nun zunächst die Aufgabe haben, diese gegebenen Ideen nach den Verstandeskategorien zu bearbeiten. Sie wird also etwa Gottes Subsistenz als persönlichen Geist bestimmen, Wesen und Wirken in der Gottheit unterscheiden, sie wird letzteres als Kausalität fassen und zugleich es der Kategorie der Finalität unterstellen usw. So erhält sie einen logisch in sich zusammenhängenden Begriff von Gott. Hierbei werden sich freilich gewisse Schranken des Erkennens ergeben. Die eigentümliche Beschaffenheit des Stoffes wird sich nämlich der Einordnung in einen verstandesmäßig notwendigen Zusammenhang widersetzen. Dann ist es nicht erlaubt durch Verdünnung des Stoffes oder durch Abstriche an ihm einen Zusammenhang herzustellen, der eben kein Zusammenhang wäre.

So werden sich keine klaren Begriffe von der Art des Wirkens Gottes in der Welt im einzelnen gewinnen lassen, weil die an der Weltempirie sich bewährenden Kategorien hierzu nicht als Handhaben brauchbar sind. Ebenso wird der notwendige Gedanke der Allwirksamkeit Gottes mit der Tatsache des von Gott nicht gewollten Bösen kollidieren. Es werden hierbei Probleme und Antinomien entstehen, deren Lösung mit den Verstandesmitteln nicht zu erreichen ist. Je fester die unvereinbaren beiderseitigen Tatbestände in solchen Fällen sind, desto unauflösbarer werden die Antinomien sein und desto peinlicher werden sie empfunden werden. In solchen Fällen greift das Denken unvermeidlich zu spekulativen Hypothesen. Gegen sie ist nichts einzuwenden, solange ihr Charakter als Hypothese anerkannt bleibt. Es wäre dagegen ein schwerer erkenntnistheoretischer Fehler sowohl an der Wissenschaft wie an der Religion, wenn man sie als begründete Wahrheiten dem System einverleiben wollte. Gerade in der sorgfältigen Unterscheidung gesicherter Begriffe von hypothetischen Konsequenzen wird sich der Wert der Erkenntnistheorie für die Gewißheit der Erkenntnis bewähren. Aber bei dieser Sachlage ist von vornherein die Hoffnung aufzugeben, als könnte die Dogmatik jemals die innere Geschlossenheit des Systems erreichen, die der Naturerkenntnis eignet. Sie wird in der Hinsicht sich mit dem Maß von Einheitlichkeit der Gedanken begnügen müssen, der etwa den großen spekulativen Systemen der Philosophie zukommt, die ebenfalls zum guten Teil auf intuitive Ideen begründet zu sein pflegen. Nur daß die Dogmatik vermöge der Eigenart ihres Stoffes mehr als die philosophischen Systeme vor der Verwechslung von Hypothesen mit vernunftnotwendigen Begriffen bewahrt sein wird.

Nun steht aber die religiöse Erfahrung und erst recht der Versuch sie begrifflich zu ordnen in einem regelmäßigen Zusammenhang mit den Begriffen der Welterkenntnis. Die Aufgabe der Dogmatik besteht demgegenüber in einem doppelten. Einmal ist sie verpflichtet die ihr von der jeweiligen Welterkenntnis dargebotenen Begriffe auf ihre erkenntnistheoretische Sicherheit hin zu prüfen, zumal wenn diese Begriffe zu den religiösen Ideen in Widerspruch zu treten scheinen. Besonders der populären Naturphilosophie gegenüber ist das eine Aufgabe, die nicht genug betont werden kann. Nicht daß derartige „Resultate der

Wissenschaft" etwa mit populär gewordenen biblischen Vorstellungen kollidieren, ist dabei das eigentliche Interesse, sondern ob diese „Resultate" von dem Standort der Erkenntnistheorie her betrachtet, als möglich zuzugestehen sind. Das führt weit eher zu gesicherter Erkenntnis als die Hervorhebung der Autorität der Bibel, die Ausmalung praktischer Konsequenzen und was es sonst an derartigen Arzneien in den apologetischen Hausapotheken gibt. — Daran schließt sich dann die andere Aufgabe. In ihr handelt es sich darum die gesicherten Begriffe des allgemeinen Welterkennens mit den religiösen Ideen zu einer in einem geschlossenen Begriffssystem sich darstellenden religiösen Weltanschauung zu verarbeiten. Wie der systematische Philosoph seine Aufgabe darein setzt vom Boden der Welterkenntnis eine Weltanschauung zu gewinnen, die die Religion mit in sich einbezieht, so strebt der Dogmatiker vom Boden der religiösen Erkenntnis aus eine Gesamtanschauung zu erwerben, die sich die Welterkenntnis einordnet. Daß der Dogmatiker aber bei diesem Unternehmen einer sorgfältigen Anwendung der Erkenntniskritik bedarf, braucht jetzt nicht weiter erwiesen zu werden. Nur dann, wenn er dies im Auge behält, kann er es zu einem wissenschaftlichen Resultat bringen. Die besonderen Schwierigkeiten, die diese Aufgabe in sich schließt, sind schon nach den eben gegebenen Beispielen klar und sie werden sich uns im Verlauf der Darstellung noch oft zeigen. Diese Aufgabe darf weder als eine systematisch geordnete Darstellung der neutestamentlichen Theologie oder der überlieferten Kirchenlehre noch auch als freihändige Spekulation aufgefaßt werden. Sie hat es mit der lebendigen Religion zu tun, deren Zusammenhang und Sinn nach der Methode wissenschaftlichen Erkennens zu begreifen ist. Hierin liegt einerseits die Gebundenheit an einen gegebenen Ideenstoff, andererseits aber auch die Verpflichtung diesen Stoff nach den Verstandeskategorien zu verarbeiten. In diesem Sinn rationalisiert jede Dogmatik, die als Wissenschaft auftreten will, den religiösen Stoff, aber sie tut das in der Absicht die rationalistische Mißdeutung der Religion zu verhindern. Erst dann, wenn der innere Zusammenhang der lebendigen Religion verstanden ist, ist die Gefahr überwunden sie für ein Produkt des über die Welt reflektierenden Verstandes anzusehen. Der Verstand selbst muß dazu dienen seine Schranken abzustecken und dadurch einer anders-

artigen Erkenntnis die Bahn freizumachen. Dies hat in seiner Weise schon Kant erstrebt.

§ 13. Das Prinzip und die Einteilung des System der Dogmatik und der dogmatische Beweis.

1. Wir sind schon dort, wo wir von der Eigenart der systematischen Theologie redeten, auf die Notwendigkeit ein Prinzip der Dogmatik aufzustellen, gestoßen, oben S. 228. Dort wurde auch bereits festgestellt, daß es sich nicht um das Realprinzip der Religion, das heißt also um Gott, handelt, wenn wir von einem Prinzip reden. Was wir suchen, ist vielmehr ein Erkenntnisprinzip. Das soll aber nicht so verstanden werden, als wenn wir an die Quelle des dogmatischen Stoffes denken. Wir suchen ja nach einem Gedanken, der es uns ermöglicht die mannigfachen von der Quelle dargebotenen Gedanken als eine in sich geschlossene oder notwendige Einheit zu begreifen. Das heißt, wie früher (S. 228) gesagt wurde, wir brauchen einen zentralen Gedanken, der für alle übrigen uns in der Quelle gegebenen religiösen Gedanken von leitender Bedeutung ist. Von diesem Gedanken aus müssen also alle übrigen Gedanken überblickt werden können, und zwar so, daß vermöge ihrer Beziehung zu dem gesuchten Zentralbegriff ihre Notwendigkeit einleuchtend wird. Das Prinzip, nach dem wir suchen, ist also ein Begriff, der allen sonstigen religiösen Begriffen Zusammenhang, Richtung und Lage verleiht (vgl. S. 229). Die gemeinsame notwendige Beziehung zu dem Prinzip gibt somit den gegebenen Gedanken einen festen Zusammenhang untereinander oder faßt sie zu einem innerlich notwendigen Gedankengefüge zusammen, in welchem jeder einzelne Gedanke eine dem Prinzip entsprechende Richtung und zugleich je nach seiner unmittelbaren oder mittelbaren Beziehung zu diesem eine besondere Höhenlage empfängt.

Hiervon war schon früher die Rede. Jetzt handelt es sich um die Frage, wie dies systematische Erkenntnisprinzip zu finden und zu formulieren ist. Die von uns gesuchte Formel muß folgenden Anforderungen genügen. Sie muß als zentral, aber zugleich auch als umfassend erkennbar sein. Sie muß sodann, da

das Wirken Gottes das spezifische Element in jeder Religion ist, sich auf den wirksamen Gott beziehen. Da aber Gottes Wirken in besonderen Regungen und Zuständen des menschlichen Geistes offenbar wird, ist von vornherein dafür Sorge zu tragen, daß der Ertrag dieses Wirkens in der Menschheit schon in der grundlegenden Formel zum Ausdruck gelangt oder der charakteristische Zug der christlichen Religion als Erlösungsreligion im Vordergrund zu stehen kommt. Man wird also der Forderung, daß die Dogmatik theozentrisch aufzubauen ist (E. Schäder), durchaus zustimmen müssen. Freilich ist dabei zu erwägen, daß der Gegensatz von Theozentrismus und Anthropozentrismus sich konkret kaum durchführen läßt, denn da allen Gotteswirkungen, falls sie solche sind, die Annahme seitens der Menschen entspricht, bilden jene beiden Methoden für die Dogmatik ebensowenig einen logischen Gegensatz als man etwa bei Bestimmung des Begriffes des Kreises Zentrum und Peripherie unter dem Gesichtspunkt eines Entweder-Oder behandeln kann. Es wird sich angesichts dieser Bedingungen also nicht empfehlen mit Schleiermacher den Zustand des religiösen Subjektes zum Prinzip zu machen, aus dem dann die in ihm mitgesetzten Urteile über die Welt und Gott erschlossen werden. Hieraus gewinnt Schleiermacher zunächst eine allgemeine Erkenntnis des Gedankeninhaltes der Frömmigkeit und schreitet dann dazu fort den Inhalt des frommen Selbstbewußtseins nach dem nämlichen dreifachen Schema darzustellen unter den Gesichtspunkten der Sünde und der Erlösung. Allein so glänzend, rein systematisch angesehen, diese Einteilung mit ihren drei Teilen (Mensch, Welt, Gott), die sich in jedem einzelnen Teil wiederholen, ist, so wenig empfiehlt sie sich zur Nachahmung. Einmal wegen der rein subjektiven Art des Grundgedankens, dann aber wegen des Mangels an deutlichen Beziehungen zu den bräuchlich gewordenen aus der Offenbarung geschöpften und in der Kirchenlehre verarbeiteten Themata. Nun zieht Schleiermacher allerdings im Verlauf der Darstellung alle diese Themata mit heran, aber eben das erweckt den Eindruck, einer künstlichen Anpassung an eine rein individuelle und dem kirchlichen Gemeinbewußtsein fremde Auffassung der Frömmigkeit. — Wenn nun aber nach einer objektiven Fassung des Offenbarungswirkens Gottes gesucht wird, so liegt es dem Protestanten nahe auf die Rechtfertigung zu verfallen (Kähler, Ritschl). Hier

hätten wir eine Gottestat, die zugleich zu unmittelbarem Bewußtsein gelangt und die fraglos Linien bildet, die auf das Zentrum der Religion zurückführen oder von ihm ausgehen. Indessen liegen auch hier Bedenken vor. Es will nämlich nicht gelingen aus der als Sündenvergebung gedeuteten Rechtfertigung die Gesamtheit der göttlichen Wirkungen herzuleiten. Die Schöpfung etwa, die Heiligung, die Kirche lassen sich nur mühsam und künstlich mit der als Prinzip gefaßten Rechtfertigung zusammenbringen. Dies Prinzip wäre also allerdings zentral, aber es ist nicht der umfassendste Ausdruck des Wirkens Gottes.

2. Man könnte dann etwa an den Gedanken der Gemeinschaft des Menschen mit Gott denken und sich auf 1. Joh. 1, 3 berufen: *ἡ κοινωνία δὲ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ.* Allein so gewiß diese Formel ein wesentliches Stück des christlichen Bewußtseins zum Ausdruck bringt, so bedenklich ist es sie als umfassenden Ausdruck der christlichen Religion zu wählen, denn sie stellt Gott und den Menschen in ein Verhältnis der Koordination zueinander, das die Eigenart dieses Verhältnisses nicht deutlich erkennen lehrt. Zudem ist der Begriff der Gemeinschaft so allgemein, daß er auch auf ein bloß physisches Verhältnis angewandt werden könnte. Man könnte für ihn daher besser „Verkehr des Christen mit Gott" (W. Herrmann) sagen, aber auch so würde die besondere Stellung Gottes zum Menschen nicht genügend hervorgehoben sein. — Wenn wir nun ausgehen von der Verkündigung Jesu, so steht fraglos in deren Mittelpunkt der Gedanke der göttlichen Herrschaft. Nicht um ein von Gott begründetes „Reich" handelt es sich bei der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* in erster Linie, sondern um die Offenbarung und Ausübung der Herrschertätigkeit Gottes, wie sie Christus vermöge des in ihm wirksamen Geistes vollzieht. Indem Christus erschienen ist, ist die Gottesherrschaft nicht hier oder dort zu suchen, sondern sie ist mitten unter den Menschen. Das ist der Sinn des *ἰδοῦ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν* (Luk. 17, 21). Daß es sich dabei aber um eine Wirkung göttlichen Geistes handelt, zeigt etwa Matth. 12, 28: *εἰ δὲ ἐν πνεύματι θεοῦ ἐγὼ ἐκβάλλω τὰ δαιμόνια, ἄρα ἔφθασεν ἐφ ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.* Genau das Gleiche meint aber auch Paulus, wenn er Christus als den *κύριος*, der der Geist ist (2. Kor. 3, 17), die Gemeinde als ihr Haupt und ihr Grund regieren und leiten

läßt. Diese Herrschaft, wie sie Gott oder „der Herr" Christus vollziehen, hat aber zum Zweck die Erlösung der Menschheit. Das ist schon der alttestamentliche Gedanke mit der Erwartung des mit Geist gesalbten erlösenden Königs der Endzeit (Jes. 11, 2). Denkt man sich nun diese Erlösung als verwirklicht, so sind die Menschen durch die Gottesherrschaft von der Schuld ihrer Sünde befreit oder gerechtfertigt und haben an dem in ihnen wirksamen Geist das Prinzip eines neuen Lebens erhalten. Denkt man dagegen diese erlösende Herrschaft in dem geschichtlichen Zusammenhang der Welt verwirklicht, so ergibt sich als Resultat die *ἐκκλησία* als die Genossenschaft der Heiligen oder als das Volk Gottes. Anders ausgedrückt: die Gottesherrschaft sammelt die Menschen, indem sie sie sich unterwirft und sie dadurch erlöst, zu einem Reich Gottes. Die *βασιλεία* in diesem Sinn ist also das sich jetzt bildende und einst vollendete Produkt der *βασιλεία* im Sinn der göttlichen Erlöserherrschaft.

Wie man hieraus sehen kann, wird dieser Begriff der erlösenden Gottesherrschaft nach allen Seiten hin den Anforderungen gerecht, die wir an das Prinzip der Dogmatik gestellt haben. Er ist zentral, denn alles, was Gott gibt und alles, was der Mensch empfängt, ist in ihm enthalten. Er ist aber auch umfassend, sofern Sündenvergebung wie Heiligung, Schöpfung wie Kirche, Erlösung wie Vollendung in direktem Zusammenhang zu ihm stehen. Er bietet sodann eine Aussage von Gottes Wirken dar, die Zug um Zug in dem religiösen Leben der einzelnen Personen wie der Gemeinde ihre Bestätigung findet. Endlich aber wird von diesem Prinzip her nicht nur der gesamte christliche Ideenschatz seine sachentsprechende Orientierung finden, sondern der Begriff ist auch geeignet, nach außen hin ein Verständnis dessen zu erwecken, was die Eigenart des christlichen Gottesgedankens und der an ihm orientierten Frömmigkeit ausmacht. Ebenso wird er verhältnismäßig leicht sich mit solchen Verstandeskategorien verknüpfen lassen wie Kausalität und Finalität, deren es zum Verständnis des Gesamtwirkens Gottes in der Welt bedarf. Man kann sich hier dessen erinnern, daß Jesus nicht selten Gott als den Vater bezeichnet. Aber hierbei wird in der Regel an den einzelnen Menschen und die Fürsorge, die ihm in seinen täglichen Bedürfnissen zuteil wird, gedacht. Zwar redet in dem Vaterunser der Beter Gott als Vater an, aber er

ist „im Himmel“ oder der Überweltliche und wenn es sich um die Vergegenwärtigung des für die Religion in Betracht kommenden göttlichen Wirkens handelt, steht im Mittelpunkt, daß die (erlösende) Herrschaft kommen möge. Schon früh hat man daher den überkommenen Ausdruck „Vater“ in dem Taufbekenntnis präzisiert als *πατὴρ παντοκράτωρ* wie denn auch Christus als *ὁ κύριος* in Betracht kam. Es ist also unfraglich, daß wir in dem Vaterbegriff keinen entsprechenden Ersatz finden würden für die *βασιλεία*.

3. Somit haben wir das Prinzip zur Ordnung oder zu der ideellen Rekonstruktion (vgl. oben S. 227 f.) der uns von der Offenbarung dargebotenen Gedanken festgestellt. Es ist die Herrschaft Gottes zur Erlösung der Menschheit. Die Aufgabe wird nun darin bestehen, die von der Kirchenlehre zu großen Komplexen zusammengeordneten Gedanken der Offenbarung aus diesen Komplexen herauszulösen und sie unter sorgfältiger Bewahrung ihrer Eigenart gemäß der von dem Prinzip gebotenen Richtung zu einem festen Gefüge zusammenzuordnen. Das kann nur auf dem Wege von mancherlei Versuchen erreicht werden. Wir können sie hier nicht wiederholen. Als Resultat ergeben sich aber, wenn die einzelnen Gedanken an das Prinzip herangebracht werden, fünf große Gedankenkomplexe, die mit dem Prinzip unmittelbar gegeben sind und daher zueinander in einem notwendigen Zusammenhang stehen. Es ist zunächst keine Frage, daß von Gott geredet werden muß, und zwar nicht darauf hin, wie er etwa an sich ist, sondern unter dem Gesichtspunkt, wie er als Subjekt der erlösenden Herrschaft zu denken ist. Da diese Herrschaft sich auf die Menschheit richtet, so ist weiter von dem Menschen zu handeln, wieder nicht nach irgendwelchen anthropologischen oder psychologischen Fragstellungen, sondern so, daß er als die der Herrschaft Gottes bestimmungsmäßig unterstellte Kreatur in Betracht kommt. Diesem Interesse ist alles zu unterstellen, was dabei etwa über die Welt im allgemeinen, über die menschliche Seele und die Geschichte zum Verständnis der Sache beigebracht werden muß. Da nun aber die Herrschaft Gottes Erlösung wirkt, so muß weiter untersucht werden, was es um das Böse in der Menschheit ist oder wie der willentliche Gegensatz des Menschen gegen Gott entstanden ist, worin er besteht und welche Folgen er hat. Erlösung wurde aber der

Menschheit durch Christus, der die Erlösung in die Geschichte der Menschheit als wirksames Prinzip einführt. Von ihm und seinem Wirken, also von dem Gottmenschen ist daher weiter zu handeln. Da aber Christus die Menschheit, die zu Gott in Gegensatz getreten ist, wieder der göttlichen Herrschaft unterwirft und sie zu einer Gott dienenden Gemeinschaft macht, so läßt sich der hier in Betracht kommende Fragenkomplex zusammenfassen unter dem Gesichtspunkt der Menschheit Gottes.

Wenn man also nach dem dogmatischen Erkenntnisprinzip der Herrschaft Gottes zur Erlösung der Menschheit den von der dogmatischen Quelle oder der erfahrenen Offenbarung dargebotenen Stoff zu einem in sich zusammenhängenden System ordnet, so ergeben sich fünf große Gedankenkomplexe, deren Inhalt man durch die Stichworte Gott, Mensch, Gegensatz des Menschen wider Gott, der Gottmensch und die Menschheit Gottes kurz bezeichnen kann. Hiermit ist zugleich die Einteilung des Systems der Dogmatik angegeben. Die eben angeführten Stichworte geben natürlich nur im allgemeinen den Inhalt der betreffenden Teile der Dogmatik an. Eine genauere Formulierung wird in den Überschriften der Teile versucht werden.

Die angeführten fünf Gedankenkomplexe lassen sich aber in zwei große Hauptgruppen zerlegen. Die beiden ersten fassen sich zusammen unter dem Gesichtspunkt der Gottesherrschaft, die drei letzten unterstehen mehr dem Gesichtspunkt der Erlösung. Jene stellen also das Verhältnis Gottes zum Menschen so dar, wie es an sich ist und stets sein soll, diese erfassen dies Verhältnis unter dem konkreten Gesichtspunkt der Überwindung der Sünde durch die erlösende Gottesherrschaft. Dabei verhält es sich aber freilich nicht so, als wenn die erste Gedankengruppe ein Verhältnis, das an sich ohne Kenntnis der zweiten Gedankengruppe erfaßt werden könnte, darstellt. Man kann von Gott nicht reden, ohne ihn als Erlöser zu verstehen und man kann keine Lehre vom Menschen in der Dogmatik entwerfen, ohne den Menschen als erlösungsfähig zu verstehen. Das Verhältnis der beiden Gruppen ist somit dies, daß die erste Gruppe das Verhältnis von Gott und Mensch so darstellt, wie es von Gott gemäß seinem Wesen und der Art des Menschen gewollt ist und wie es also sein soll. Dagegen sagt die zweite Gedankengruppe, wie dies Verhältnis in der konkreten sündigen Menschheit ver-

wirklicht wird. Jene stellt das Verhältnis gemäß dem Ziel und den demselben entsprechenden Mitteln im allgemeinen fest, diese gibt an, wie dies Ziel in der besonderen Lage der sündigen Menschheit mit den dieser angepaßten Mitteln wirklich erreicht wird. Dort wird der Rahmen und der Hintergrund, wie sie von dem Bilde erfordert werden, hergestellt, hier wird das Bild selbst gezeichnet. Demgemäß zerfällt die Dogmatik in zwei Hauptteile, die man etwa als allgemeine und spezielle christliche Dogmatik bezeichnen kann. Jener ist mehr religionsphilosophisch, theologisch-anthropologisch, dieser mehr soteriologisch zu gestalten.

4. Endlich sind noch einige Bemerkungen über den dogmatischen Beweis zu machen. Jede Wissenschaft muß die von ihr aufgestellten Sätze beweisen. Der Beweis besteht darin, daß der betreffende Lehrsatz als denknotwendig aufgezeigt wird. Selbstverständlich kann ein Beweis nur unter Anerkennung gewisser Voraussetzungen geführt werden. Ein wissenschaftlicher theologischer Beweis ist nur für den theologisch Gebildeten zu führen. Und ein spezifisch christlicher Lehrsatz kann nur dem bewiesen werden, der entweder selbst intuitive religiöse Erkenntnis besitzt oder eine solche doch wenigstens als möglich anerkennt. Das Beweisverfahren, das für einen dogmatischen Lehrsatz angestellt wird, besteht darin, daß man die Notwendigkeit des Denkprozesses, der zu diesem Satz führt, nachweist. In der Regel wird es also keines nachträglichen Beweises bedürfen, sondern die Gedankenentwicklung selbst, die zu einem Lehrsatz führt, ist so zu gestalten, daß ihre Notwendigkeit von Schritt zu Schritt geprüft wird. Zu dem Zweck wie auch zu der Kritik überlieferter Lehrsätze ist es aber notwendig sich über die Bedingungen zu verständigen, welche die Richtigkeit eines dogmatischen Lehrsatzes beweisen. Es sind folgende. Zunächst ist darauf Acht zu geben, daß der betreffende Lehrsatz seinen Bestandteilen nach aus der dogmatischen Quelle herstammt. Das bedeutet also, daß diese Bestandteile in der urchristlichen Offenbarung enthalten sind, zugleich aber fortgehend von der religiösen Erfahrung aufgenommen und reproduziert werden. Es genügt also nicht, daß eine individuelle Erfahrung vorliegt, die keine Stütze an der geschichtlichen Offenbarung hat und es genügt ebensowenig, daß der Gedanke „schriftgemäß" ist, d. h. in irgendeiner

neutestamentlichen Schrift einmal begegnet, sondern erst wenn dieser Gedanke an der Erfahrung sich als Offenbarung erweist (vgl. S. 239), kann er als notwendiger Bestandteil eines dogmatischen Lehrsatzes verwandt werden. Zum anderen muß der so gebildete Satz in direkter Beziehung zu dem dogmatischen Erkenntnisprinzip stehen. Ist das nicht der Fall — man denke etwa an die Vorstellungen von Engeln und Dämonen —, so kann der Satz nicht als ein notwendiger Bestandteil der Dogmatik anerkannt werden. So gut wie immer wird in diesem Fall schon die Herkunft seiner Bestandteile aus der Offenbarung anzuzweifeln sein. Denn wenn diese von der Bibel dargeboten werden, so liegt es überaus nahe, zumal wenn sie volkstümlichen Charakter gewonnen haben, daß der Mensch sich eine wirkliche Erfahrung von ihnen suggeriert oder seine Phantasiebilder mit der Intuition erlebter Realität verwechselt. Bei einer solchen Beschaffenheit der Bestandteile des Lehrsatzes ist dieser von vornherein verdächtig. Wenn nun der so entstehende Satz zu dem Prinzip in direktem Widerspruch steht — also z. B. Engel als religiöse Mittler angesehen werden —, so ist er unbedingt aus der Dogmatik auszuscheiden. Wenn dagegen der Satz dem Prinzip nicht direkt widerspricht, so kann er als populäre Vorstellung oder als eine mögliche Form der Erkenntnis erwähnt werden, muß aber streng von den dogmatischen Lehrsätzen erster Ordnung unterschieden werden. Man kann ihn höchstens als einen hypothetischen Satz zweiter Ordnung anerkennen, aber es wird sich im wissenschaftlichen wie religiösen Interesse empfehlen, mit einer solchen Anerkennung tunlichst sparsam umzugehen, da sonst die Gedankenzirkulation in dem System leicht verstopft wird und man gut tut das System möglichst in einfachen und unmittelbar einleuchtenden Sätzen verlaufen zu lassen.

Zum dritten ist von jedem dogmatischen Lehrsatz zu fordern, daß er streng nach den Gesetzen der Logik hergestellt ist, also nicht in sich selbst widerspruchsvoll ist, denn jede wissenschaftliche Erkenntnis muß einen den Verstandesgesetzen entsprechenden Zusammenhang einhalten. Unlogische Sätze sind keine wissenschaftlichen, also auch keine dogmatischen Sätze. Es ist beliebt geworden von der „Paradoxie“ des Glaubens oder der „Irrationalität“ der Religion zu sprechen. Wie schon früher (S. 97) möchten wir nochmals vor der ungeprüften Anwendung

solcher Ausdrücke warnen. Sie sind ganz zutreffend, wenn man die Beobachtung ausdrücken will, daß die religiöse Intuition auf Wahrnehmungen und Erfahrungen stößt, die an sich nicht aus der rationalen Erkenntnis des Weltzusammenhanges hergeleitet werden können, aber doch als gegebene anzuerkennen sind. Dagegen sind solche Urteile durchaus unzutreffend, wenn sie den Mangel an logischem Zusammenhang in dem System verdecken sollen. Sie passen auf die Religion in ihrem Gegensatz zu dem Weltverständnis und in diesem Zusammenhang natürlich auch auf die dogmatische Lehre, sie passen aber nicht auf das wissenschaftliche System der Dogmatik in seinem Zusammenhang. Dies muß entweder rational gebaut sein oder es ist überhaupt nicht gebaut. Ich übersehe dabei nicht, daß auch in dem System nicht alle Zusammenhänge mit der gleichen Klarheit durchschaut werden können. Aber das ist bei jeder tieferen Erkenntnis der Fall. Hier werden Hypothesen zur möglichen Aufhellung des Zusammenhanges versucht werden müssen, wie die Wissenschaft ihrer ja überhaupt nicht entbehren kann. Wir haben darauf schon bei Erwägung der erkenntnistheoretischen Möglichkeit, die religiösen Ideen rational zu verarbeiten, verwiesen, vgl. S. 283.

Es kann endlich gefragt werden, ob zum Nachweis der Richtigkeit eines dogmatischen Satzes auch seine Übereinstimmung mit dem kirchlichen Dogma erfordert ist. Darauf sind wir schon S. 230 gestoßen. Aber es läßt sich nicht umgehen, in diesem Zusammenhang nochmals dieser Frage zu gedenken. Dort zeigte sich, daß es keinesfalls die Aufgabe der Dogmatik ist die Kirchenlehre zu reproduzieren. Hier liegt die Frage anders. Dort handelt es sich um die legitime Quelle des dogmatischen Stoffes, hier dagegen um die Bewährung der dogmatischen Bearbeitung dieses Stoffes. Es wäre doch immerhin möglich, daß man die Forderung stellt, daß die Lehrsätze der Dogmatik mit den kirchlichen Dogmen übereinstimmen. Diese Forderung ist auch keineswegs sinnlos, denn da jeder Dogmatiker zu einer bestimmten Entwicklungsperiode des religiösen Verständnisses gehört, kann von seinen Sätzen allerdings erwartet werden, daß sie dem religiösen Geist dieser Periode entsprechen (oben S. 230). Wenn man an die gemeinsamen Merkmale in einer katholischen und in einer protestantischen Dogmatik denkt oder an die gemeinsamen Züge, durch die sich die Dogmatiken der verschiedenen Perioden charakte-

risieren und sich durch sie von den Arbeiten anderer Perioden unterscheiden, so zeigt es sich, daß der konfessionelle und zeitgeschichtliche Charakter der dogmatischen Lehrsätze geradezu selbstverständlich ist. Nicht minder wird das dadurch bestätigt, daß Dogmatiker, die ihre Aufgabe mit voller wissenschaftlicher Freiheit erfaßt haben, auf die Übereinstimmung ihrer Sätze mit den Dogmen ihrer Konfession das größte Gewicht gelegt haben, wie man z. B. bei Schleiermacher, Biedermann oder Ritschl es wahrnehmen kann. Aber die sich hierin offenbarende Absicht will doch keineswegs die formale Übereinstimmung jedes einzelnen Lehrsatzes mit dem entsprechenden kirchlichen Dogma erweisen, sondern die Absicht beschränkt sich auf den Nachweis, daß der dogmatische Lehrsatz dem religiösen Grundgedanken, der in der kirchlichen Lehrformulierung zum Ausdruck gelangt ist, konform ist. Nicht also auf die Gemeinsamkeit des Buchstabens, sondern auf die Gemeinsamkeit des Geistes kommt es hierbei an. Das Verfahren richtet sich demnach auf den Nachweis, daß man mit dem kirchlichen Dogma gemein hat die Tendenz einen bestimmten Irrtum zurückzuweisen und einen positiven Gedanken aufzustellen, der diesen Irrtum grundsätzlich ausschließt (vgl. DG. I[3], 12ff.).

Der Dogmatiker bedarf zur Klarstellung seiner Lehrsätze allerdings der Feststellung ihres Verhältnisses zu der überlieferten Kirchenlehre. Auch wird er, wenn auch nur nebenher, der Erwägung, wie dann seine Sätze zu den im Kultus bräuchlich gewordenen Formeln und Anschauungen sich verhalten, nicht zu entraten vermögen. Hieraus ergibt sich freilich die Aufgabe über sein Verhältnis zu dem Dogma sich klar auszusprechen. Indem nun aber das Dogma nicht minder als der kultische Ausdruck, den es empfangen hat, irrtumsfähig ist, kann die Übereinstimmung mit dem Dogma nicht mit zu den Bestandteilen des dogmatischen Beweises gerechnet werden. Dies ist zunächst durchaus einleuchtend hinsichtlich der Formulierung, die das Dogma mit den Mitteln der in alter Zeit herrschenden wissenschaftlichen Methoden empfangen hat. Es steht damit nicht anders als mit den theoretischen oder praktischen Formulierungen der Gedanken der Offenbarung in der Bibel. Es fragt sich aber weiter, ob das auch von dem Inhalt und der Absicht der Formeln des Dogmas gelten soll. In sehr vielen Fällen wird der Dogmatiker nämlich wahrnehmen, daß er unter dem angegebenen Gesichtspunkt mit der kirchlichen

Überlieferung übereinstimmt und nur eine wissenschaftlich abweichende Formel für den gemeinsamen Gedanken zu prägen genötigt ist, sei es wegen einer anderen wissenschaftlichen Methode der Erkenntnis, sei es auch wegen einer schärferen Fassung der Zusammenhänge, die sich aus der wissenschaftlichen Betrachtung ergibt. Es ist aber fraglos verkehrt, wenn man dann aus „Wahrhaftigkeit“ meint, den bloß methodischen oder rein formalen Unterschied zu einer sachlichen Differenz steigern zu sollen. Vielmehr wird der Dogmatiker es als eine Stütze der Richtigkeit seiner Erkenntnis empfinden, wenn sich zeigt, daß seine Formel im letzten Grunde das wiedergibt, was sich in der gesamten kirchlichen Anschauung oder in den Lehren seiner Konfession allzeit als Wahrheit bewährt und daher auch in die kultische Vorstellungswelt übergegangen ist. Es ist ein erhebendes Gefühl, wenn das, was durch lange Jahrhunderte der Kirche als nahrhaftes Brot gegolten hat, auch in der Wissenschaft seine Kraft und Geltung behält. Es wäre Leichtsinn oder Übermut, wenn man es unterließe sich um den Nachweis der inneren Übereinstimmung mit der Kirchenlehre trotz etwaiger abweichender Formeln zu bemühen. Und das um so mehr als eine derartige Übereinstimmung nicht nur das Bewußtsein von der Wahrheit der eigenen Sätze steigert, sondern ihr auch den Weg zur Fortbildung und Vertiefung der Kirchenlehre eröffnet. Es ist selbstverständlich, daß dies nicht bedeutet, daß man in der Wissenschaft aus praktischen Gründen Akkommodation üben soll, wie das in der Predigt oder bei dem elementaren Unterricht unvermeidlich ist. Nur das ist gemeint, daß man formale oder methodische Differenzen nicht zu sachlichen steigern und nicht voreilig Lehrdifferenzen konstatieren soll, wenn genauere Erwägung einen der inneren Übereinstimmung versichert.

Man wird also sagen können, daß der Nachweis der Übereinstimmung mit dem Dogma nicht notwendig zu dem dogmatischen Beweis gehört, daß aber diese Übereinstimmung immerhin zur Unterstützung des dogmatischen Beweises dient, also etwa als ein sekundäres Beweismoment bezeichnet werden kann. Nur soll man bei derartigen Erwägungen auch scharf und klar die Differenzen herausstellen. Es gehört zu der wissenschaftlichen Sauberkeit, daß das nicht unterbleibt oder gar aus kirchenpolitischen Erwägungen ungesagt bleibt. Es muß also trotz der

Gemeinsamkeit der Grundinteressen deutlich werden, daß und warum wir etwa die alte Theorie von der Wiedergeburt der Kinder in der Taufe oder auch die alte Formulierung der Abendmahlslehre nicht akzeptieren können. Derartige Beispiele ließen sich in Menge anführen. Sie nötigen uns aber auch einen weiteren Gedanken auszusprechen. Mag auch die innere Bereitschaft auf die gemeinsame innere Tendenz mit dem Dogma einzugehen, noch so stark sein, so wird doch kein moderner Dogmatiker in der Lage sein von solchen Lehrsätzen abzusehen, die auch innerlich von den Formeln seiner Kirche abweichen. Das zeigen etwa die eben angeführten Beispiele. Aber auch in den Lehren von der Trinität, der Christologie, der stellvertretenden Genugtuung usw. wird auch der, welcher die religiösen Absichten dieser Lehren versteht und sie billigt, kaum je in die Lage kommen, allen Sätzen, die hierüber von der Kirche aufgestellt sind, allseitig zuzustimmen oder sie als wissenschaftlich haltbar zu erweisen. Dies ist der entscheidende Grund, weshalb wir die Übereinstimmung mit dem kirchlichen Dogma nicht als einen notwendigen Bestandteil des dogmatischen Beweises anzuerkennen vermögen, sondern ihr nur sekundäre Bedeutung innerhalb dieses Beweises beilegen.

Bei dem wissenschaftlichen Beweise der dogmatischen Lehrsätze handelt es sich demnach darum, daß man ihre Denknotwendigkeit erweist, sofern sie aus der dogmatischen Erkenntnisquelle herstammen, sofern sie durch das Erkenntnisprinzip gefordert sind und sofern sie formal korrekt nach den Regeln der Logik hergestellt sind.

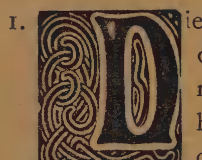
Zweites Buch.

Allgemeiner Teil der christlichen Dogmatik (Theologie, Anthropologie).

Erster Teil.

Gott als das Subjekt der erlösenden Gottesherrschaft.

§ 14. Der sich offenbarende Gott als Geist und heilige Liebe.

1. ie Überschrift dieses Teils bezeugt unsere Absicht die Lehre von Gott unserem Prinzip entsprechend nicht vom Standort einer allgemeinen Metaphysik her zu entwerfen, sondern den von der Erkenntnisquelle der Dogmatik gebotenen religiösen Glauben als Ausgangspunkt zu benutzen. Dieser Absicht stehen aber erhebliche Schwierigkeiten entgegen. Einmal ist es die Überweltlichkeit oder Einzigartigkeit des göttlichen Wesens, die den menschlichen Geist nötigt alle weltlichen Analogien bei dem Denken über Gott grundsätzlich zu verwerfen, aber andererseits doch sie zur Hilfe zu nehmen. Gleich der Ausdruck der göttlichen *βασιλεία* zeigt dies. Indem aber solche Analogien, die zumeist dem Verhältnis des Staatsoberhauptes zu den Staatsbürgern entnommen sind, dem geschichtlichen Wandel unterliegen, wird auch die durch sie verdeutlichte Gottesidee verschieden verstanden werden. Umgekehrt aber kann man von dem Gedanken her, daß Gott nicht Welt ist, alle dem Verstande vorstellbaren Züge aus dem Begriff von ihm auszuschließen versuchen. Erstere Betrachtungsweise geht hervor aus dem praktischen Bedürfnis das Leben nach der Gottesidee zu verstehen und zu regeln, letztere entstammt dem metaphysischen Bedürfnis das Weltliche in dem überweltlichen Gott zu negieren. Dort wird die Gottheit gedacht in dem Rahmen des geschichtlichen Lebens und in Analogie zu den dieses leitenden Mächten, hier dagegen ist der maßgebende Gedanke die Abtuung aller Schranken des Naturseins von der Gottheit. Nun aber ergänzen sich die beiden Betrachtungsweisen, da ihre Schranken ziemlich bald erkannt werden müssen, gegenseitig. Das geschieht so, daß auf der einen Seite die dem Staatsoberhaupt entnommenen

Analogien in Gegensatz zu den weltlichen Erscheinungen gestellt oder in das Unbeschränkte gesteigert werden sollen, und umgekehrt das Nichtweltsein durch positive Kategorien, die der göttlichen Herrschaft entsprechen sollen, aber sich in dem betreffenden Gedankenkreise auf das Naturgebiet beschränken, ergänzt werden sollen. Das heißt also, daß man zu der Bestimmung der Gottheit als qualitätloses Sein oder als Urgrund des Seins der Welt, als das eine Sein im Unterschied von dem Werden des Vielen gelangt. Der in der christlichen Religion bestimmende Gedankenkreis faßte dagegen Gott im Anschluß an das Alte und Neue Testament als den himmlischen König, der mit ewiger Macht, aber in Gerechtigkeit und Liebe in der Geschichte der Menschheit waltet. Diese Vorstellung gerät dann allmählich unter den Einfluß der Idee, daß alles Weltartige in Gott negiert werden muß. Das hat einerseits zur Folge, daß die negativen metaphysischen Bestimmungen der Gottheit angehängt werden, andererseits aber, daß die durch Einflüsse der römischen Anschauung besonders betonte Gerechtigkeit Gottes von der menschlichen Gerechtigkeit unterschieden wird. Und zwar so, daß man sie mit unter dem Einfluß des germanischen Gedankens von dem „milden" Himmelskönig durch Einfügung der Idee der *aequitas* oder der Billigkeit mildert, wie es im Mittelalter häufig ist, oder auch so, wie es die protestantische Orthodoxie tut, daß man sie auf das höchste steigert.

So sind es zwei umfassende Begriffsschemata, die von früh auf zum Verständnis der Gottesidee benutzt und allmählich miteinander kombiniert werden. Das eine ist negativ metaphysisch und naturphilosophisch, das andere ist positiv moralisch und staats- oder geschichtsphilosophisch. Beide Schemata gehen dann bald ineinander über und ergänzen sich gegenseitig. Zu dieser Mischung tragen aber auch solche religiöse Urgedanken bei, wie der des Schöpfers, der zur Verstärkung der naturphilosophischen Tendenz führte, und der der Liebe, der einen Ausgleich mit der Gerechtigkeit forderte. Man kann alle diese Kompositionsmotive fortwährend in der Geschichte des Gottesbegriffes, vornehmlich an der Anschauung von den göttlichen Eigenschaften, beobachten. Nun ist es fraglos, daß durch diese Betrachtungsweise fremdartige Elemente in den urchristlichen Gottesbegriff hineingebracht worden sind. Das ist in der neueren Dogmengeschichte bekanntlich stark

hervorgehoben worden, wenigstens in bezug auf die griechischen Denkmotive. Aber demgegenüber bleibt zu bedenken, wie kräftig diese Motive in das christliche Denken eingedrungen sind, sodaß wir trotz der Erkenntnis ihrer Schranken mit unserem Denken immer wieder zu ihnen getrieben werden. Zwar hat etwa Ritschl gefordert diese metaphysischen Elemente aus der Dogmatik hinauszuweisen und es an der Definition Gottes als der Liebe genug sein zu lassen. Aber eine kurze Überlegung schon zeigt, daß diese Definition keineswegs genügt. Sobald man sie nämlich durchdenkt und in den Zusammenhang eines Begriffsgefüges hineinstellt, ergibt sich sofort eine Menge von notwendigen Näherbestimmungen, ohne die man nur einen vieldeutigen und deshalb unverwendbaren Begriff übrig behielte. Man wird also etwa die Liebe als geistige Willenstätigkeit bezeichnen müssen, man wird ihre Überweltlichkeit und Allmacht hinzunehmen müssen, man wird ihren besonderen Zweck und dessen Verhältnis zu dem Weltgeschehen zu fixieren nicht umhin können. Indem Ritschl selbst diesen Forderungen nachkommt, zeigt sich sehr deutlich, daß auch er einer mit den Mitteln der Metaphysik vollzogenen Orientierung und Verankerung des Gottesbegriffes nicht hat entraten können. Sobald man mit der wissenschaftlichen Aufgabe der Dogmatik Ernst macht oder scharfe und in sich zusammenhängende Begriffe zu prägen versucht, zeigt es sich, daß man mit der Wiederholung des praktisch erbaulichen biblischen Gedankenstoffes nicht ausreicht, sondern ihn in feste Begriffe umsetzen muß, was aber immer bedeutet, daß sie in Beziehung zu dem Gesamtgefüge unserer Begriffswelt gestellt werden. Der Weg des Positivismus ist auch auf dieser Strecke ungangbar, denn er versagt uns hier wie überhaupt eine positive Erkenntnis und stürzt uns nur in ein Gemisch von Kritik und einer unkontrollierbaren Geschmacksmetaphysik.

Man ist also keineswegs in der Lage von vornherein und grundsätzlich die in der Geschichte der Theologie befolgte Methode der Gotteserkenntnis abzulehnen. Die Fehler, die ihr anhaften, liegen tiefer als es zunächst zu sein schien. Für die beiden Schemata der Herstellung des Gottesbegriffes lassen sich aber auch starke positive Gründe anführen. Zunächst ist darauf zu verweisen, daß die in der Offenbarung sich erschließende Gotteserkenntnis auch bei Jesus selbst keinen umfassenderen Ausdruck

erreicht hat als den der Königsherrschaft Gottes, denn alle sonstigen Näherbestimmungen des göttlichen Wesens laufen bei Jesus in dieser Idee zusammen. Sodann ist nicht zu verkennen, daß der zentrale religiöse Vorgang oder die Herstellung des neuen Willensverhältnisses zwischen Gott und der Menschheit (S. 77) seiner besonderen Art nach durch keinen anderen Begriff so zutreffend bezeichnet werden kann als durch die Unterwerfung des Willens der Untertanen durch den herrschenden guten Königswillen Gottes. Die religiöse Erfahrung aller Zeiten bestätigt das, sofern man ihren gesunden Kern aufzusuchen sich die Mühe nimmt. Daß man aber dann bei dem systematischen Durchdenken dieses Verhältnisses auf die Analogien des staatlichen Lebens getrieben wurde, ist wohlbegreiflich, zumal man dieselben zu sublimieren und durch Beiziehung anderer Gottesbezeichnungen zu reinigen nie unterlassen hat. Aber es muß weiter auch das in das Licht gerückt werden, daß die urreligiöse Idee von dem heiligen Gott auch das negative Element in sich trägt, daß Gott nicht Welt und nicht welthaft ist, sondern der Überwelt angehört, vgl. S. 21. In jenen metaphysischen Formeln der Griechen lag also, so wenig wir sie im einzelnen zu billigen vermögen, immerhin ein Wahrheitsmoment, dem das an der Religionsgeschichte geschulte Denken heute wieder näher kommt, als es vor einem Menschenalter der Fall war (vgl. R. Otto, Das Heilige). Und in der Tat wird es nie positive Gedanken von Gott geben, die nicht das negative Moment, daß er nicht Welt und nicht von der Welt ist, in sich schließen.

2. Dies entbindet uns aber nicht von der Aufgabe den Fehler in der Anwendung der bezeichneten Elemente auf die Gotteslehre zu suchen und zu vermeiden. Zu dem Zweck müssen wir uns der erkenntnistheoretischen Erwägungen erinnern. Die religiöse Idee von Gott wird gewonnen aus der mit der Wandlung unserer Willensstellung verbundenen Intuition von dem allmächtigen und gütigen Erlösungswillen. Diese Idee läßt sich aus keiner anderen Quelle gewinnen, sie hat also rein religiösen Charakter (vgl. S. 261). Die wissenschaftliche Aufgabe besteht aber darin, diese Idee zu zusammenhängenden Begriffen zu verarbeiten. Das kann aber nur geschehen, indem diese dem gesamten Begriffsgefüge eingeordnet werden. Da nun aber die religiösen Begriffe nicht der empirischen Anschauung des Weltzusammenhanges entnommen sind, sind sie nicht als an sich notwendige Bestandteile

des erwähnten Begriffsgefüges zu erweisen, sondern es ist genug, wenn sie ohne logischen Widerspruch dem Begriffsgefüge eingeordnet werden können und somit von diesem her ein Widerspruch wider ihre Möglichkeit nicht erhoben werden kann. Die unmittelbare Gewißheit der Gottesidee wurzelt also in der religiösen Intuition bzw. der erlebten Offenbarung. Sofern sie aber widerspruchslos in kategoriale Begriffe zerlegt und in die Gesamtheit der empirischen Begriffe eingeordnet werden kann, ergibt sich die Möglichkeit einer vernünftigen Gottesanschauung und einer religiösen Weltanschauung (vgl. S. 277). Material angesehen, hat also die religiöse Erkenntnis ausschließlich die Offenbarung zur Quelle und der natürliche Begriffsapparat hat für sie lediglich formale Bedeutung. Nun wird aber in dem theologischen Betriebe, seit dieser unter den Einfluß der griechischen Metaphysik geraten ist, das erkannte Verhältnis nicht eingehalten, sondern man schöpft den Gottesgedanken in gleicher Weise aus der religiösen wie der natürlichen Erkenntnisquelle. Dabei tritt dann die logisch ausgebaute begriffliche Erkenntnis als die Substanz auf, der die spezifisch christlichen Gedanken wie Akzidentien angehängt werden. Man konstruiert also etwa eine vernünftige Weltursache, rüstet sie mit den Merkmalen eines zweckentsprechenden Regenten aus und bekleidet diesen dann mit den Eigenschaften des Gottes der Offenbarung. Oder man erschließt mit den Verstandesmitteln einen Urgrund alles Seienden, dem dann die christlichen Merkmale der Gottheit angehängt werden.

Dies Verfahren hat aber zu Folge, daß das in der Offenbarung sich erschließende Wesen Gottes überhaupt nicht erfaßt wird. Das göttliche Wesen wird vielmehr entweder in das metaphysische Urding oder in ein den staatlichen Oberhäuptern und ihren Ordnungen nachgebildetes überirdisches Wesen verwandelt. Beide Gebilde, die übrigens auch zu einer Mischbildung zusammengefaßt werden können, empfangen dann durch die ihnen angehefteten der Offenbarung entnommenen Wirkungen und Eigenschaften einen christlichen Anstrich. Indem man so dann in der Lage ist von Gottes Schöpfung und Erlösung, seiner Gnade und Gerechtigkeit zu reden, verbirgt sich zunächst die Verschiebung des Grundverhältnisses in diesem Aufbau. Aber das darf gegen die verhängnisvollen Folgen dieser Verschiebung nicht blind machen. Zunächst ist darauf zu verweisen, daß der eigentümliche

christliche Gottesgedanke so nur bruchstückweise zur Darstellung kommt und daß zudem diese Bruchstücke, sofern sie auf fremdartigen Grundlagen befestigt werden, beständig in der Gefahr verbogen oder zersplittert zu werden stehen. Aus dieser Sachlage ergibt sich dann aber weiter, daß der Gottesbegriff gemäß seinem rationalen Grundriß notwendig die ihm eingefügten christlichen Bestandteile entweder ausstoßen oder sie sich so assimilieren wird, daß sie ganz um ihre Eigenart kommen. Die Geschichte zeigt ja, wie auf diesem Wege in der Tat der christliche Gottesgedanken um die ihm eigene herbe Heiligkeit, unwandelbare Gerechtigkeit und unerschöpfliche Lebens- und Liebesfülle gebracht wird. Das kahle und leere Etwas, das an dem Platz des christlichen Gottes in der rationalistischen Metaphysik steht, zeigt abschließend, wie gefährlich diese methodischen Fehler schließlich für die christliche Religion geworden sind. Wer den allmählichen geschichtlichen Prozeß, der zu diesem Ende führt, zu überblicken in der Lage ist, wird auch verstehen, was Ritschl letztlich zu seinem Versuch die Metaphysik aus der Dogmatik zu entfernen getrieben hat. So wenig die Gotteslehre jemals der Formen der metaphysischen Erkenntnis wird entraten können, so grundverkehrt ist es die der Weltbetrachtung entnommenen metaphysischen Ideen statt der Offenbarung oder dem religiösen Glauben als Quelle der Gotteslehre zu benutzen. — Zu den angeführten Bedenken tritt aber noch ein letztes. Das Unternehmen der Metaphysik in dem Rahmen der Welterkenntnis das Wesen Gottes zu erfassen, unterliegt nämlich selbst den schwersten Bedenken, wie sich früher gezeigt hat, s. S. 280. Jedenfalls kann der christliche Gottesgedanke auf diesem Wege nicht gefunden werden. Wenn also die Dogmatik ihre besondere Erkenntnisquelle preisgibt und sich dafür an rationale Erkenntnis der Metaphysik hält, so unterliegt sie der doppelten Gefahr, einmal um ihr geistiges Betriebskapital zu kommen, dann aber auch in alle Katastrophen verwickelt zu werden, von denen das gekennzeichnete metaphysische Unternehmen bedroht ist. — Nun kann hier allerdings auch gegen das von uns befürwortete Verfahren, den Stoff der Gotteslehre der religiösen Offenbarung zu entnehmen, ihn aber begrifflich zu formen und dadurch zugleich mit dem Begriffssystem des natürlichen Welterkennens in Beziehung zu bringen, — es kann wider dies Verfahren das gleiche Bedenken erhoben werden, das

wir selbst wider die Vermischung der religiösen und der natürlichen Erkenntnisquelle gerichtet haben. Daß diese Gefahr wirklich vorhanden ist, will ich nicht leugnen, aber alle Wege, die zu letzter Erkenntnis führen, sind gefährlich, wenn man sich nicht mit Behutsamkeit auf ihnen bewegt. Wenn ich beispielsweise das Verhältnis Gottes zur Welt nach der Kategorie der Kausalität zu denken versuche, so liegt allerdings die Gefahr vor Ursache und Wirkung als substanziell gleichartig zu denken oder Gott zu einem Bestandteil des Weltsystems zu machen. Aber in dem Maße als ich aus der religiösen Erkenntnisquelle mich des Wesens Gottes versichert habe, werde ich diese und ähnliche — logisch übrigens keineswegs notwendigen — Konsequenzen abzuschneiden wissen. Wir müssen aber trotz aller „Gefahren" die in Aussicht genommene Methode einhalten, denn sie allein gewährt uns die Möglichkeit dem Bedarf unseres Geistes, Begriffe von Gott zu gewinnen, zu entsprechen. Es gibt doch keine andere Möglichkeit zu in sich geschlossenen Begriffen von Gott zu gelangen als die, daß wir innerlich notwendige Begriffe von ihm bilden. Das kann aber nur so geschehen, daß er zu unserem Begriffssystem in Beziehung gebracht wird, vgl. S. 278. Wollten wir nur biblische Stellen logisch ordnen oder nur Intuitionen sammeln, so gewönnen wir nur eine historische Erkenntnis davon, was einst Menschen gedacht haben oder Ideen, die immer isoliert blieben gegenüber dem sonstigen Inhalt unseres Geistes. Das, was im Leben immer wieder geschieht, daß nämlich die religiösen Intuitionen formal mit der natürlichen Erkenntnis verknüpft werden, ist auch in der Wissenschaft unvermeidlich.

3. Aus den dargelegten Gedanken ergibt sich die Stellung zu der Frage nach den Beweisen für das Dasein Gottes Diese Beweise sollen aus der Erkenntnis des Weltzusammenhanges die Notwendigkeit der Existenz Gottes logisch erweisen. Uns interessieren diese Beweise im einzelnen wenig, dagegen ist es für uns überaus wichtig die ihnen zu Grunde liegende Methode zu verstehen. Diese ist in sämtlichen Beweisen die gleiche. Man beobachtet den Weltzusammenhang unter einem bestimmten Gesichtspunkt und versucht zu zeigen, daß dieser Zusammenhang erst dann vollständig verstanden werden kann, wenn man ihn durch eine außerweltliche Größe ergänzt. Die Welt ist also gleichsam ein Torso, der aber nach der Bewegung der Glieder,

dem Spiel der Muskeln usw. durch einen ihm entsprechenden Kopf ergänzt werden muß. Dies kann nun nach drei Gesichtspunkten ausgeführt werden. Man kann das Weltgefüge unter dem Gesichtspunkt der Kausalität und der Finalität betrachten. Dann wird entweder argumentiert, daß das Ursachengefüge der Welt notwendig auf eine erste Ursache führe, die nicht Welt ist (kosmologischer Beweis), oder es wird aus der Zweckmäßigkeit in dem geistigen und physischen Leben auf einen den Weltzusammenhang zweckmäßig ordnenden, d. h. vernünftigen Urheber geschlossen (teleologischer oder physikotheologischer Beweis). — Der zweite Gesichtspunkt zur Gewinnung eines Gottesbeweises besteht darin, daß man der Welt einen Urgrund gegenüberstellt, dessen Sein im Hinblick auf den Weltbestand schlechthin notwendig ist. So hat Anselm in seinem, wenn man ihn richtig versteht, überaus geistreichen ontologischen Beweis argumentiert, daß das schlechthin höchste Wesen eine denknotwendige Realität ist, da seine Irrealität absolut undenkbar ist, und zwar deshalb, weil das höchste Wesen notwendig durch sich sein und daher alle Realität aus ihm sein muß. Man kann nun die einzelnen seienden Dinge auch als nichtseiend denken, aber man kann das höchste oder absolute Sein nicht als nichtseiend denken. Anselm meint also keineswegs, daß die Denkbarkeit des absoluten Seins seine Existenz beweise, wie man ihn oft widergibt und dann leicht widerlegt, sondern er meint, daß die Denknotwendigkeit des absoluten Seins seine Existenz beweist, sofern diese Existenz nie nicht gedacht werden kann, wenn überhaupt Seiendes angenommen wird (vgl. DG. III[3], 150f. A. 3). Gegen die logische Berechtigung dieses Argumentes ist nichts einzuwenden. Aber es beweist in Wirklichkeit nur, daß sofern etwas als seiend gedacht wird, auch die Existenz des Seins als solchen gedacht werden muß, da wohl das einzelne Seiende, nie aber das Sein als nichtseiend gedacht werden kann. An diesem Argument wird der Grundfehler der Gottesbeweise besonders klar, denn es beweist natürlich nur dann etwas, wenn man das metaphysische Sein Gott gleich setzt. Das heißt aber, daß der Beweis zwar eine Realität feststellt, dann aber diese völlig unbefugt als Gott bezeichnet, von dessen Existenz der Mensch durch ganz andersartige Mittel überzeugt ist. — Der dritte Gesichtspunkt endlich, von dem aus das Dasein Gottes erwiesen werden soll, besteht darin, daß man aus dem morali-

schen Bedarf des Menschen auf ein ihm entsprechendes intelligibel Existentes schließt. Dies ist fraglos die tiefste Methode des Gottesbeweises, die von Kant vertreten wird. Man kann entweder argumentieren, daß das Reich der Natur und das Reich der Sittlichkeit, da der Mensch zu beiden gehört und ersteres dem letzteren mit innerer Nötigung unterordnet, an sich zusammenstimmen müssen, indem der Empirie widersprechend ein moralischer Urheber beider angenommen wird, der beide in Einklang miteinander bringt. Oder man kann aus gehen von dem Vernunftgebot im Menschen Gutes zu tun, neben dem ebenfalls als Urtrieb im Menschen das Bedürfnis nach Glückseligkeit steht. Sofern dies beides in dem Menschen beieinander ist, aber der Erfüllung der Pflicht in diesem Leben Glückseligkeit nicht entspricht, so muß angenommen werden daß diese beiden in einem anderen Leben in das entsprechende Verhältnis zueinander gebracht werden sollen, was aber nur durch einen überweltlichen Gott geschehen kann. Man kann sich diesen kantischen Beweis nicht ohne innere Bewegung vergegenwärtigen. Es ist ein tiefer Gedanke, aus dem inneren Widerstreit zweier Urtriebe der Seele darauf zu schließen, daß einst Harmonie zwischen ihnen hergestellt werden wird, sodaß es dann dem Guten auch gut geht, und dies doch nicht von der natürlichen Entwicklung der Welt zu erwarten, sondern es durch eine gute moralische Macht, die alles leitet, hergestellt werden zu lassen. Aber so fromm das empfunden ist, so wenig genügt es zu einem wirklichen Beweise, denn wie wäre es, wenn das eben das Glück des moralischen Willens sein sollte, daß er das Gute tut, ohne dadurch glücklich zu werden?

4. Diese Übersicht dürfte genügen, um über den Sinn und die Brauchbarkeit dieser Beweise ein Urteil zu gewinnen. Im einzelnen können wider die Beweise bekanntlich schwere Bedenken erhoben werden. Diese lassen sich nach drei Gesichtspunkten ordnen. Einmal kann die Stringenz der Schlüsse im Hinblick auf das Beobachtungsmaterial bestritten werden, sofern etwa nicht nur Zweckmäßiges in der Welt geschieht oder nicht alle Menschen den moralischen Bedarf haben oder wir nur *in abstracto* einen lückenlosen Kausalzusammenhang anzunehmen vermögen. Sodann kann — und das ist wichtiger — gesagt werden, daß die Beweise zwar eine Lücke in unserer Erkenntnis aufdecken, daß sie aber nur dazu nötigen, ein unbekanntes Etwas zur Ausfüllung dieser

Lücke zu postulieren, dem willkürlich die Züge Gottes beigelegt werden. Das aber führt zu dem eigentlichen Hauptbedenken. In Wirklichkeit setzt nämlich der, welcher den Beweis zu führen sich anschickt, das Dasein Gottes, wie er es aus den religiösen Quellen gewonnen hat oder wie es ihm nach diesen wenigstens überliefert ist, voraus. Dann wendet er sich aber dem natürlichen Weltzusammenhang zu, arbeitet aus diesem ein logisches Postulat heraus und erklärt dann diesem Postulat entspreche der ihm von vornherein gewisse religiöse Gottesgedanke. Der logische Fehler in dieser Argumentation besteht nun aber darin, daß man nicht aus dem erkannten Weltzusammenhang die Art Gottes herleitet, sondern zur Erfüllung eines in einem besonderen Zusammenhang hergestellten logischen Postulates einen in einem ganz anderen besonderen Zusammenhang gewonnenen eigenartigen Gedanken substituiert. Dabei wird also aus dem empirischen Weltzusammenhang die Hypothese eines ihm entsprechenden Urgrundes hergeleitet, dieser hypothetische Gedanke dann aber als Realität erklärt, sofern man ihn mit einer in einem anderen Zusammenhang sich herausstellenden Realität kurzerhand als identisch behauptet. Durch dies Verfahren wird nun aber der Gottesbeweis aus dem Weltsein nicht erbracht, wie unmittelbar einleuchtet, andererseits aber die religiöse Gewißheit des Gottesgedankens, sofern er jener spekulativen Hypothese gleichgesetzt wird, nicht verstärkt, sondern im Gegenteil erschüttert. Die erstrebte rationale Erkenntnis von dem Dasein Gottes wird also dadurch nicht erreicht, daß man sich die religiöse Erkenntnis, indem man ihren besonderen Charakter verleugnet, aneignet. Es geht wie mit den sieben mageren Kühen, die dadurch nicht fett wurden, daß sie die sieben fetten Kühe verschlangen.

Diese Gottesbeweise sind das klassische Beispiel einer Begriffsverwirrung, wie sie sich aus der Nichtbeachtung der erkenntnistheoretischen Grenzen ergibt. Nicht darin besteht der Fehler, daß man überhaupt die beiden Erkenntnisgebiete miteinander verbindet, denn das ist für das Denken unvermeidlich. Aber auch das ist an sich noch nicht falsch, daß ein Postulat oder eine Hypothese, die auf dem einen Erkenntniswege gewonnen wurde, als erfüllt erkannt wird durch eine auf einem anderen Wege gesicherte Realität. Denn es ist wiederum unvermeidlich, daß das Ich die von ihm gewonnenen Ideen in einem

objektiv einheitlichen Zusammenhang erfaßt (vgl. S. 275 f.). Der eigentliche Fehler besteht vielmehr darin, daß eine Erkenntnis, die auf dem einen Erkenntniswege erworben worden ist, als notwendiges Produkt der Erkenntnistätigkeit des anderen Weges ausgegeben wird. Das heißt, die religiöse Erkenntnis von Gott wird zu einer aus dem Weltbestand erworbenen rein rationalen Erkenntnis gefälscht. Es ist also ein Denkfehler, wie wenn jemand, der durch sein Gehör von dem Gebrüll des Löwen überzeugt ist, für die Tatsache des brüllenden Löwen den Beweis bilden würde: der Löwe brüllt, denn ich sehe ihn. Nehmen wir an, daß dieser Beweis einem Tauben vorgetragen wird, so wird auch dieser bei einigem Nachdenken durch ihn nicht überzeugt werden, vielmehr bei seiner ursprünglichen Leugnung des Gebrülls bleiben. — Somit darf als erwiesen angesehen werden, daß die Beweise für das Dasein Gottes, sofern sie rationale Art in Anspruch nehmen, gar keine Beweise sind. Sie sind in Wirklichkeit nur rationale Postulate und als solche mehr oder minder berechtigt. Dieser ihr Charakter tritt in dem moralischen Beweis Kants ganz deutlich hervor, der daher bezüglich seiner Anlage auch nicht zu beanstanden ist.

Die angestellte Erörterung wirft aber auch positive Resultate ab. Ich rechne dazu nicht die praktische Bedeutung, welche anregende natur- oder geschichtsphilosophische Erörterungen *sub specie aeterni* ausüben. Aber ich will daran erinnern, daß die früher (S. 88) gemachte Beobachtung, daß die Spekulation sich oft genötigt sieht aus dem geschlossenen Weltsystem, das sie voraussetzt, herauszutreten, sich hier bestätigt. Worin das begründet ist, wird besonders klar aus der kritischen Analyse der Gottesbeweise. In diesem Sinn haben aber diese Beweise für die Dogmatik eine gewisse Bedeutung. Sie erweisen nämlich, daß das rationale Denken als solches sowohl in das geschlossene Weltsystem gebannt bleibt als auch innerhalb dieses dessen Grund und Sinn als unlösbares Problem auffassen muß, und zwar in dem Grade, daß es unwillkürlich die sich ihm ergebenden Postulate mit einer andersartigen Erkenntnis zu identifizieren versucht. Beides ist für uns in gleicher Weise wichtig, sowohl daß die rationale Erkenntnis an sich auf das Weltsystem beschränkt ist, wie auch daß sie von sich aus zu logischen Postulaten gedrängt wird, die innerhalb dieses Systems selbst keine Deckung finden. Für

uns ist beides wohlverständlich. Zumal letzteres wird begreiflich, wenn man überlegt, daß das einheitliche Ich nicht nur empirische, sondern auch intuitive Objekte apperzipiert und daß in dem menschlichen Geist ein apriorisches Vermögen vorhanden ist, das mit dem logischen Apriori nicht identisch ist, dessen Drang daher auch nicht durch die Weltbetrachtung erfüllt werden kann (vgl. S. 104). Die Irrung, die den Gottesbeweisen, wissenschaftlich betrachtet, zugrunde liegt, entstammt also gewissermaßen einer höheren Notwendigkeit. Die Dogmatik wird daher zwar die Gottesbeweise als solche ablehnen, wird aber ihrerseits auf Grund ihrer religiös gegründeten Erkenntnis von Gott die in den Gottesbeweisen vorliegenden Verstandespostulate als Mittel der Verständigung anwenden. Gegen dies Verfahren ist vom wissenschaftlichen Standpunkt aus nichts einzuwenden. Denn wenn die Dogmatik von der religiösen Gewißheit Gottes ausgeht und diese genau von der rationalen Gewißheit unterscheidet, vermeidet sie den logischen Fehler der Gottesbeweise. Wenn sie dann aber bei dem Versuch die rationale Weltbetrachtung mit der religiösen Gottesanschauung zu einem einheitlichen Verständnis Gottes und der Welt zu verbinden, die Postulate des Verstandes als in dem religiösen Gottesgedanken erfüllt nachzuweisen sich bemüht, so kann an sich wider diese Kombination nichts eingewandt werden. Vielmehr ist es geradezu notwendig, das Postulat einer überweltlichen allbestimmenden Realität zu der sonst in der Vernunft vorhandenen Gewißheit einer solchen Realität in Beziehung zu bringen. Darin, ob diese Beziehung durchzuführen ist, besteht das wissenschaftliche Problem des Gottesbegriffes. Denn wenn der Gottesbegriff bloß ein Verstandespostulat bleibt, ist eine wissenschaftliche Erkenntnis des Wesens und Wirkens Gottes ebensowenig zu erreichen als wenn die Gottesidee jeder Beziehung zu der rationalen Welterkenntnis widerstrebt. Man soll sich also diese Beziehung nicht gleichsam ablisten lassen, sondern soll sie mit Bewußtsein herzustellen sich bemühen.

5. Damit ist uns der Weg zur Gewinnung des wissenschaftlichen Begriffes von Gott vorgezeichnet. Die nächste Aufgabe wird darin bestehen, daß die für uns grundlegende religiöse Gotteserkenntnis aus der religiösen Erkenntnisquelle geschöpft wird. Diese Quelle ist aber, wie S. 239f. gezeigt worden ist, die Offenbarung Gottes, sofern sie durch Glauben Gegenstand der

inneren Erfahrung wird. Es handelt sich bei der uns gestellten Aufgabe also nicht darum, aus den biblischen Äußerungen über Gott ein historisches Bild zu konstruieren, denn ein solches ließe sich an sich keineswegs ohne weiteres als Inhalt des religiösen Glaubens, der der ganzen Christenheit gemeinsam ist, ansprechen. Aber ebensowenig wäre es ratsam, bloß aus der Erfahrung das Gottesbild zu entnehmen, denn dies dürfte schwankend und unsicher und daher unvollständig und strittig ausfallen. Wir werden also nach einem sicheren Ausgangspunkt zu suchen haben, hinsichtlich welches es unzweifelhaft ist, sowohl daß es alle Züge der Offenbarung in sich schließt als auch daß es den wesentlichen Inhalt christlicher Gotteserkenntnis wiedergibt. Diese beiden Bedingungen können unmöglich in irgendwelchen metaphysischen Formeln über Gott liegen, wie sie etwa die deshalb von Luther so hart angelassenen Scholastiker als Grundlage ihres Gottesbegriffes brauchten. Solche Formeln könnten besten Falls Resultat der dialektischen Verarbeitung der Offenbarungserkenntnis sein, nimmermehr aber können sie als die Offenbarung selbst oder auch als die religiöse Erfahrung von der Offenbarung angesehen werden. Denn wenn man etwa Gott als die erste Ursache oder als den absoluten Urgrund bezeichnet, so kann man von dort her sich vielleicht auch zu religiöser Erkenntnis führen lassen, daran aber kann kein Zweifel sein, daß der Kern der religiösen Erkenntnis hierdurch ebensowenig wiedergegeben ist als die besondere Erfahrung des Glaubens von Gott.

Die beiden soeben aufgestellten Bedingungen gehen fraglos in Erfüllung in der Person Jesu Christi. Wir treten damit auf die Bahn, die Luther empfohlen und in vielen Äußerungen selbst beschritten hat, vgl. m. Dogmengesch. IV 1^2, S. 148 ff. Man soll nicht hoch oben im Himmel mit leeren Spekulationen einsetzen, sondern bei dem Menschen Jesus. Die Vernunft kann von sich aus nur zu einem „scheußlichen Potzmann oder Vogelscheu“ gelangen, „wie die Maler den Teufel malen mit langen Hörnern und scheußlichen feurigen Augen“. Der Mensch Jesus dagegen ist das „gülden Buch“, in dem man Gottes Wesen ergreifen lernt als „barmherzigen freundlichen Willen“. In diesen Gedanken eröffnet sich uns freilich die gesuchte Quelle der Gotteserkenntnis. Sofern es sich hierbei um Offenbarung handelt, ist allerdings nicht zunächst an die Gottheit Christi zu denken, denn diese wäre

an sich um nichts verständlicher als die Gottheit überhaupt, daher keine Offenbarung. Offenbarung ist also das geschichtliche Leben Jesu. Da nun aber diese Offenbarung geglaubt oder erfahren werden soll und nur Gott Gegenstand des Glaubens ist, so muß gesagt werden, daß das menschliche Leben Jesu, sofern es Ausdruck ist des in ihm waltenden Gottesgeistes, die Quelle der religiösen Gotteserkenntnis ist. „Wer mich sieht, sieht den Vater“ (Joh. 14, 9). „Was der Vater tut, das tut gleicherweise der Sohn“ (Joh. 5, 19). Wie Gott sich vordem durch die Propheten offenbart hat, so *ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ* (Hbr. 1, 1). Daher ist der Sohn das „Wort Gottes“, der uns sagt, was er am Busen des Vaters erlebt (Joh. 1, 1. 18; 3, 11; 8, 26: Matth. 11, 27).

Was diese Sichworte besagen, kann als der Grundgedanke der neutestamentlichen Christuserkenntnis bezeichnet werden. Man könnte das ganze Leben Jesu von diesem Gedanken aus darstellen. Das ist aber hier natürlich nicht unsere Aufgabe. Für uns muß es genügen die Orientierungspunkte für die Gotteserkenntnis hervorzuheben. Jesus hat mit dem klaren Bewußtsein ein von Gott ihm übertragenes Berufswerk auszuführen in seinem Volk gewirkt. Nicht gelegentliche Empfindungen und Einfälle leiteten ihn, sondern er arbeitete allen Hindernissen und Leiden zum Trotz mit nie verminderter Hingabe gemäß den ihn leitenden Antrieben des göttlichen Geistes. So wurde sein ganzes Leben und Leiden zu einem einheitlichen und lückenlosen Ausdruck des göttlichen Willens über die Menschheit. Vermöge des ihn nie verlassenden göttlichen Geistes oder Willens hat er die erlösende Gottesherrschaft an der Menschheit auszuführen getrachtet (Matth. 12, 38). Seine Worte wie seine Taten waren daher eine menschliche Darstellung des ihn erfüllenden Gotteswillens. Dieser Wille trieb ihn zu denen, die in innerer und äußerer Not der Hilfe und der Rettung bedurften. Die Sünder suchte er (Mark. 2, 17) und den Mühseligen und Beladenen galt sein Heilandsruf (Mt. 11, 28). So verwirklichte er unter den Menschen gemäß der freien Güte des göttlichen Willens die erlösende Herrschaft oder er wurde, wie es Johannes verdeutlicht, Licht, Weg, Wahrheit, Leben der Menschen (Joh. 8, 12; 14, 6f.). Diesem Wirken blieb er, ohne jemals egoistische Ziele oder Mittel einzumengen, in reiner Geistigkeit treu bis zu seinem Ende: *ἀγαπήσας τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ*

κόσμῳ, εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς (Joh. 13, 1). Die Überlegenheit Jesu, die sich in seinem Eindruck auf die Seelen erwiesen hat und noch heute erweist, ist das Mittel zur Ausübung seiner Herrschaft über die Seelen. Diese Herrschaft ist eine rein geistige, die aber nicht in intellektueller Aufklärung sich äußert, sondern als lebendige Energie eine Willensbewegung in denen auslöst, die sie ergreift. Dies sind ja die Grundbeziehungen, die in Betracht kommen, wenn man Christi Wirken erfaßt. Er ist Leben, daher geht Leben von ihm aus und wen er bewegt, der lebt, auch wenn er äußerlich stirbt (vgl. Joh. 6, 51. 58; 11, 25; 14, 19; Gal. 2, 10). Man muß sich der alttestamentlichen Stellen von dem lebendigen Gott erinnern, der alle Kraft den Menschen gibt, weil er selbst das Urbild aller Kraft ist (Ps. 94, 7 ff.), und zu dem es die menschliche Seele mit Urgewalt hinzieht (Ps. 42, 3): „mein Herz und mein Leib jauchzen dem lebendigen Gotte zu" (Ps. 84, 3). „Bei dir ist die Quelle des Lebens, in deinem Licht schauen wir Licht" (Ps. 36, 10). „Jahweh ist wahrhaftiger Gott, er der lebendige Gott und der ewige König" (Jer. 10, 10). Diese Kraft ist allwaltende geistige Kraft (Jes. 31, 3; Hi. 10, 4; Amos 9, 2 ff.). Hier zeigt sich in naiver Ursprünglichkeit des Empfindens das nämliche Bewußtsein, das die Menschen an Jesu Wirken in rein geistiger Weise erlebten: *πόθεν τούτῳ ἡ σοφία αὕτη καὶ αἱ δυνάμεις* (Mt. 13, 54); *ῥήματα ζωῆς αἰωνίου ἔχεις* (Joh. 6, 63), *τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν* (Joh. 6, 63). Aber in alle dem liegt doch nicht nur ein Erweis absoluter Herrschergewalt vor, sondern diese Gewalt überwältigt die Menschen innerlich zu ihrem Heil. Und indem die Herzen dessen inne werden, faßt sich ihnen alles, was sie in Jesus empfangen, zusammen unter dem Gesichtspunkt der Liebe und der Gnade (Joh. 3, 16; 13, 1; 15, 9. 12; Röm. 8, 35. 37; Gal. 2, 20; Eph. 5, 2. 25; 3, 19; 1. Joh. 4, 10. 19). Daher steht am Schluß dieser Entwicklung die tiefe Erkenntnis: *ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστὶν καὶ ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ μένει καὶ ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει* (1. Joh. 4, 16. 8). Die allmächtige Herrschergewalt ist von einem Motiv geleitet und getragen, sie will erlösen und beleben, sie will geben und vergeben. Gott haben, das heißt erleben die *χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ* sowie die *ἀγάπη τοῦ θεοῦ* und die *κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος* (2. Kor. 13, 13). Das ist das letzte, was den Menschen innerlich gewiß wird unter der Leitung des *πνεῦμα ζωοποιοῦν* (1. Kor. 15, 45), welches sie in Christus

erfaßt. Der allwaltende Wille, der alles bewegt, hat sie im Innersten ergriffen und darüber spüren sie, daß dieser Wille Geist und Leben ist und daß er eitel Güte und Liebe ist. Was man gehört hat, wird in Christus zur realen Macht, die sich zur Einheit des Lebens und Wollens mit den Menschen verbindet und eben in dieser Verbindung als Liebe erlebt wird.

So ist es nicht nur einst gewesen, sondern so ist es heute noch überall dort, wo Menschenseelen nicht nur eine „Anschauung" von Christus gewinnen, sondern wo sein Wille in ihren Willen eingeht und sein reiner Geist zum leitenden Prinzip ihres geistigen Lebens wird. Das ist die Einheit des Lebens und Wollens mit Christus. *Ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός* (Gal. 2, 20). An dieser tiefsten Einheit des überwundenen Willens mit dem ihn überwindenden Willen liegt alles in diesem Prozeß. Und mit dieser Willenseinigung ist unmittelbar gegeben die Erkenntnis der Art des überwindenden Geistes: *ἐάν τις θέλῃ τὸ θέλημα αὐτοῦ* (Gottes) *ποιεῖν, γνώσεται περὶ τῆς διδαχῆς, πότερον ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν ἢ ἐγὼ ἀπ᾽ ἐμαυτοῦ λαλῶ* (Joh. 7, 16f.). Mit der Willensbewegung zugleich treten also Vorstellungen ein, die von der Vernunft als die Idee der göttlichen Liebe erfaßt werden, vgl. hierzu auch S. 86f. In dem Maße als diese Idee sich dann in den einzelnen Erfahrungen und Gedanken des Lebens bewährt, wird der Christ im Verlauf seiner Entwicklung dessen gewiß, daß das, was ihn in Christus ergriffen hat, die Energie des absoluten Geistes ist und daß dieser als Liebe wirksam ist.

6. Indessen noch eine zweite Idee ist wie den ersten so auch allen späteren Anhängern Jesu an diesem Ergriffenwerden durch ihn aufgegangen. Die überwältigende geistige Energie wird nicht nur als etwas in den Menschen Eingehendes und ihn Durchdringendes empfunden, sondern damit zugleich kommt auch ihre Erhabenheit und Unterschiedenheit zu Bewußtsein. Wir hören, wie die Menschen staunen über Jesu Weisheit und Macht (Mt. 13, 54), wie sie in ihm unwillkürlich ein Wesen aus einer anderen Existenzsphäre vermuten (Mt. 14, 2; 12, 24; 16, 14) und wie die Dämonen ihn als ein solches erkennen (Mk. 1, 24; 3, 11). In der Denkweise der damaligen Zeit kommt mit alle dem nur zum Ausdruck das Bewußtsein von der überweltlichen Erhabenheit, das Jesus selbst in seinen Gegnern erweckt hat. Denselben Eindruck spricht auch das Bekenntnis des Petrus aus (Mt. 16, 16). Aber auch Jesu

Selbstbezeichnung als „der Menschensohn", deren Sinn Joh. 3, 13 vorzüglich erklärt, weist auf diese Linie, sofern hierdurch die Besonderheit seines Wesens als der Überwelt angehörig charakterisiert wird. Aber diese Überweltlichkeit seines Wesens wurde nicht nur an seiner geistigen Macht, sondern auch an seiner inneren Freiheit von der Welt empfunden. Niemand konnte ihm eine Sünde nachsagen (Joh. 8, 46). Die Gunst der weltlichen Machthaber hat er nicht gesucht und vor ihrer Macht hat er keine Furcht empfunden. Er hat dem Volk nicht geschmeichelt und er hat sein Reden und Schweigen sowie sein Handeln nie nach dem äußeren Erfolg eingerichtet. Von der Parteien Gunst und Ungunst blieb er innerlich unabhängig. Leiden und Tod hat er nicht gefürchtet, und je näher sie ihm rückten, desto mehr erhob er sich zur Gewißheit des Sieges seiner Person und seiner Sache. Die Güter der Welt haben ihn nicht gelockt und ihre Schrecken haben ihn nicht erschüttert. Das gab ihm eine unnahbare Höhe allen gegenüber, mit denen er in Berührung kam. Auch im vertrauten Kreise der Jünger blieb er der Herr und Meister. Bei aller Schlichtheit und Demut seines Auftretens erschien es den Jüngern nicht unerlaubt, daß er seinen Worten ewige Geltung beilegte (Mt. 24, 35) und sich als einen Befehlshaber in der Geisterwelt fühlte (Mt. 8, 8 ff.). Menschliches Mitleid wies er weit von sich (Lk. 23, 28). Er war ein Mensch wie die anderen auch und er fühlte sich als demütiges Kind seines himmlischen Vaters, aber er wußte sich zugleich als einen Boten aus einer anderen Welt und als innerlich zu dieser gehörig, wie es in dem Namen Menschensohn gesagt wird. Und mit diesem Selbstbewußtsein kam die Empfindung aller derer überein, die ihn kennen lernten. Er war nie ihresgleichen, sondern der Glanz einer anderen Welt leuchtete aus ihm hervor (Mt. 17, 2). Aber auch heute noch gilt das Gleiche von allen denen, die von der Macht des in ihm sich offenbarenden Gotteswillens getroffen werden. Eine Energie aus der Überwelt erschüttert sie und sie begreifen, daß Jesus eine Taufe mit heiligem Geist beigelegt wird (Mt. 3, 11). Es ist ein unendlich feiner Zug, wenn Johannes das Petrusbekenntnis, das den Gesamteindruck der Jünger von Jesus bezeugen soll, in die Worte faßt: *σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ* (6, 69).

Die Idee der Heiligkeit ist in der Tat der beste Ausdruck, der gefunden werden kann, um diese andere Empfindung, die an

der Person Jesu erwächst, festzuhalten. Und zwar ist dieser Ausdruck nicht zunächst im Sinn der sittlichen Vollkommenheit zu deuten, sondern er weist nach der biblischen Auffassung auf die Erhabenheit über die natürliche Welt mit allen ihren Wesen und Ordnungen hin. Dem modernen Gefühl ist diese Seite des Begriffes der Heiligkeit zurückgetreten hinter die andere der moralischen Qualität. Aber dies Urgefühl aller Religionen (vgl. S. 21) ist uns keineswegs abhanden gekommen, wenn wir es auch zumeist anders ausdrücken. Es ist der ewige Wille, sofern er nicht aus diesem Weltzusammenhang hervorgeht und nicht von uns gesucht oder erwartet wird und doch uns durchdringt, wider unseren Willen und doch mit unserem Willen, kein Begriff und doch eine feste Idee, wie eine Vision auftauchend und doch die innere Wirklichkeit im tiefsten bestimmend. Dies Überweltliche in der Religion, das wir mit tiefstem staunendem Erschaudern mit einem Mal als wirksam und nah in unwiderstehlicher Kraft empfinden, das ist das Heilige. Wie die Liebe, so hängt somit auch die Heiligkeit auf das engste zusammen mit Gottes Herrschaft in der lebendigen Geistigkeit seines Willens. — Indem wir also die Regel einhalten Gott in seiner Offenbarung zu erkennen, werden wir zunächst die in Christus dem Glauben sich erschließenden Wesensmerkmale Gottes zu bestimmen haben. Es sind die Liebe und die Heiligkeit Gottes. Da nun aber beide Ideen an der erlösenden Gottesherrschaft erlebt werden oder sich auf Gott als lebendigen Geist beziehen und da außerdem durch beide bestimmte Existenzformen des göttlichen Wesens erfordert werden, werden wir uns weiter auch mit diesen zu beschäftigen haben. Weil die Liebe eine Bestimmung des Wesens Gottes ausdrückt, die zu dem menschlichen Wesen in Analogie steht, werden wir gut tun zunächst von der Heiligkeit zu reden, die den absoluten Unterschied zwischen Gott und Mensch bezeichnet. Zudem entspricht diese Reihenfolge der geschichtlichen Entwicklung, da in dem Alten Testament Gott nicht ganz selten als der קָדוֹשׁ, in dem Neuen Testamente als ἡ ἀγάπη bestimmt wird.

7. Die Idee der Heiligkeit ist in dem Alten Testament geprägt worden. Es handelt sich also zunächst darum, aus dem Zusammenhang der betreffenden alttestamentlichen Stellen den Sinn dieser Idee zu bestimmen. Da ist nun zunächst klar, daß die Heiligkeit sich nicht auf eine moralische Qualität oder das

Verhalten Gottes bezieht, sondern daß sie das Verhältnis Gottes zur Welt und zum Menschen oder dann die Art ausdrückt, die jedem göttlichen Verhalten eigentümlich ist. Wir gehen aus von Ps. 99: „Jahweh ist König geworden, es erzittern die Völker, er thront auf den Kerubim, es bebt die Erde. Jahweh ist groß in Zion und erhaben über alle Völker. Preisen sollen sie deinen Namen, den großen und schaudervollen, heilig ist er.... Du hast gegründet das Rechte, Recht und Gerechtigkeit in Jakob hast du gemacht. Erhebet Jahweh unseren Gott, werft euch nieder zum Schemel seiner Füße, heilig ist er. Mose und Aron waren unter seinen Priestern und Samuel unter den Anrufern seines Namens, sie riefen zu Jahweh und er erhörte sie. In der Wolkensäule sprach er zu ihnen, sie bewahrten seine Zeugnisse und das Gebot, das er ihnen gab. Jahweh, unser Gott, du hast sie erhört, ein vergebender Gott warst du ihnen und ein Rächer über ihre Missetaten. Erhebet Jahweh, unseren Gott und werft euch nieder vor seinem heiligen Berge, denn heilig ist Jahweh, unser Gott.“ — Die Heiligkeit Gottes soll ihn also als den über alles Erhabenen bezeichnen, dessen Namen der Mensch nur mit Schaudern aussprechen kann. Heilig ist Gott, der umstrahlt ist vom Sonnenglanz und dessen Majestät den Himmel bedeckt und vor dem die Erde wankt und die Hügel der Urzeit zerbersten und die Völker beben (Hab. 3, 3 ff.), denn von ihm gilt: „wer vermag zu bestehen vor Jahweh, diesem heiligen Gotte“ (1. Sam. 6, 20). Der Heilige ist somit der über die ganze Welt Erhabene, der aber zugleich der ganzen Welt mächtig ist. Und dieser ist unwandelbar und mit niemand zu vergleichen: „wem wollt ihr mich vergleichen, daß ich ihm ähnlich bin, spricht der Heilige“ (Jes. 40, 25). Er ist als der Heilige der einzige, der wirklich Gott ist (1. Sam. 2, 2). Dies einzige, welterhabene Wesen erfüllt aber auch die ganze Welt mit seinem Glanz und seiner Herrlichkeit (Jes. 6, 3; Ps. 29, 9). Man begreift das Grauen, das den unreinen Menschen angesichts der Nähe des Heiligen überkommt (Jes. 6, 5) und daß daher Stätten der Offenbarung Gottes sowohl „schaudervoll“ (נוֹרָא Gen. 28, 17) wie „heilig“ (Ex. 3, 5) genannt werden können.

Nun ist aber die Heiligkeit unter dem Eindruck des Gesetzesgedankens hinausgewachsen über diese Auffassung einer schrecklichen fremden Gewalt. Der heilige Gott hat das Gesetz gegeben und feste Ordnungen errichtet, vor denen die Menschen in

Ehrfurcht sich beugen und seinen heiligen Namen preisen sollen (Ps. 103, 1 ff.). Er bleibt, der er ist. Das ist seine *Gerechtigkeit*. „Erhaben ist Jahweh der Heerscharen im Recht und der heilige Gott erweist sich als heilig in Gerechtigkeit (נִקְדָּשׁ בִּצְדָקָה. Jes. 5, 16). Die unwandelbare Identität mit sich selbst, die sich sowohl zu erkennen gibt in Strafe und Vernichtung der Gottlosen (Ex. 28, 22; Num. 20, 13; 1. Sam. 6, 20; Jes. 10, 17) als auch in der Erfüllung seiner Verheißung zur Errettung der Frommen (Ex. 28, 25; Jes. 52, 10; Ps. 98, 2 f.; 22, 4 f.) — das ist das Wesen der göttlichen Heiligkeit in bezug auf die Menschen, wie sie sich darstellt in seiner Gerechtigkeit, die also sowohl die Strafgerechtigkeit als die worthaltende Treue Gottes in sich schließt. — Das ist der erste Gedankenzug in der Heiligkeit Gottes. Der *schlechthin über die Welt erhabene Gott*, vor dem alles zittert, offenbart seine Heiligkeit in der Welt. Dabei bleibt er unwandelbar, der er ist und ist demgemäß in seinem Verhältnis zu den Menschen, denen er sein Gesetz gibt, der gerechte Gott.

Aber die Erhabenheit Gottes als des Heiligen über die Welt faßt einen weiteren Zug in sich. „So spricht der Hohe und Erhabene, der ewig Thronende und der Heilige ist sein Name: als hoch und heilig will ich wohnen bei den Zerschlagenen und Demütigen im Geist zu beleben den Geist der Demütigen und zu beleben das Herz der Zerschlagenen, denn nicht in Ewigkeit will ich hadern und nicht für immer zürnen, denn Geist würde vor mir verschmachten und Seelen, die ich geschaffen habe“ (Jes. 57, 15. 16). „Nicht werde ich machen Glut meines Zornes, ich wende mich davon Ephraim zu verderben, denn Gott bin ich und nicht ein Mensch in deiner Mitte, heilig und nicht komme ich in Wut“ (Hos. 11, 9). Hier wird also aus der Heiligkeit Gottes hergeleitet, daß er seiner Art nach anders ist als die Menschen. Gerade als der Erhabene und Heilige handelt er nicht wie ein Mensch, der in Wut über die ungehorsamen Untergebenen herfällt sie zu zerschlagen, sondern als der Heilige nimmt er sich ihrer an und sieht ab von seinem Zorn. So versteht es sich, daß der 99. Psalm (oben S. 315) von dem heiligen Gott Gebetserhörung und Vergebung erwarten kann, vgl. Jes. 43, 3; Ex. 20, 39 ff.; 38, 16; 39, 7. Damit tritt ein neuer Zug des Heiligen in unseren Gesichtskreis. Auch hier ist die Erhabenheit Gottes über die Welt der Ausgangspunkt. Aber sie empfängt im Sinn des Prophetismus eine neue

Wendung. Nicht nur in seiner Allmacht und nicht bloß in der unwandelbaren Konsequenz des göttlichen Handelns liegt Gottes Heiligkeit, sondern auch in der sittlichen Erhabenheit über Menschenart. Der heilige Gott ist also nicht Welt, er ist aber auch nicht welthaft; er ist erhaben über die äußeren Schranken, aber auch über die innere Art der Welt. Wie die Gesetzesidee dem ursprünglichen Grauen vor dem Überweltlichen die Furcht vor dem Gerechten hinzufügt, so läßt der in dem Prophetismus aufkommende Erlösungsgedanke die Ehrfurcht vor dem Reinen eintreten. Das sind die drei Stufen, die die Idee der göttlichen Heiligkeit entsprechend den Entwicklungsstufen der Religion durchläuft. Dabei ist aber interessant zu beobachten, wie das Urelement der Entwicklung, nämlich die Staunen und Grauen bewirkende Erhabenheit Gottes, auf allen Stufen wahrnehmbar bleibt.

Noch ein letzter Gesichtspunkt ist hier für uns wichtig. Mit dem heiligen Gotte kann der Mensch nur dadurch in Gemeinschaft treten, daß er sich von der Welt abkehrt und sich ganz dem Willen Gottes unterwirft. „Und ihr sollt mir heilig sein, denn ich, Jahweh, bin heilig und habe euch ausgesondert aus den Völkern mir zu gehören“ (Lev. 20, 26). Das hat dann genauer den Sinn: „und bewahrt meine Gebote und tut sie, ich bin Jahweh. Und entweihet nicht meinen heiligen Namen, und geheiligt bin ich inmitten der Kinder Israel, ich Jahweh, der euch heiligt, der euch geführt hat aus dem Lande Ägypten, um euch Gott zu sein, ich Jahweh“ (Lev. 22, 31—33). Wenn also der heilige Gott mit dem Volke in Beziehung tritt, heiligt er es, indem er es verpflichtet ihm zu dienen. Nur wenn letzteres geschieht, kann die Beziehung zu dem Heiligen bestehen: „wer darf Gast sein in deinem Zelt, wer wohnen auf deinem heiligen Berge? Der rechtschaffen wandelt und tut Gerechtes und redet Wahrheit in seinem Herzen“ (Ps. 15, 1, 2; vgl. Jes. 33, 14 ff.). Auch dies subjektive Verhältnis zu dem Heiligen wird sich natürlich je nach dem Verständnis von diesem selbst verschieden gestalten. Aber auch dabei ist die Grundvorstellung die gleiche: dem Gott, der erhaben ist über die Welt, kann nur der nahen, der nicht weltlichen Sinnes der Welt dient, sondern Motiv wie Ziel seines Lebens an dem Heiligen selbst hat. Dem heiligen Könige entspricht ein heiliges Volk (Ex. 13, 6), in dem Heilige leben (Jes. 4, 3; 6, 13; Ps. 11, 7; 5, 5 ff.).

Das ist in den Hauptzügen die alttestamentliche Idee von dem heiligen Gott. Erhaben ist er über die Welt in Herrlichkeit und Macht und bleibt der er ist in Gerechtigkeit. Aber wie er nicht Welt oder ein Teil der Welt ist, so ist auch sein Wesen nicht welthaft. Daher kann nur der, der sich abwendet von der Welt und sich im Gehorsam dem Heiligen unterwirft, ihm nahen. Diese Gedanken sind auf der neutestamentlichen Entwicklungsstufe beibehalten worden, wenn auch das mehr naturhafte Urelement nicht mehr heraustritt. Es ist nicht richtig, wenn man sagt, das Heilige habe in dem Urchristentum keine Bedeutung mehr gehabt und sich dafür auf die Seltenheit der Bezeichnung *ἅγιος* für Gott beruft. Man übersieht dabei, daß Gott, sofern er durch die einzelnen an einzelnen Menschen wirksam wird, regelmäßig als *τὸ ἅγιον πνεῦμα* bezeichnet wird, womit die Überweltlichkeit dieses Geistes (nicht *πνεῦμα τοῦ κόσμου ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ θεοῦ* ist er, 1. Kor. 1, 12) zum Ausdruck gelangt. Dem entsprechend, daß diese überweltliche Energie des Geistes die Seelen bewegt, werden die Christen regelmäßig *οἱ ἅγιοι* genannt. Es ist der Gedanke des „dritten Volkes", wie man später sagte, das eben nicht von der Welt ist, der damit zum Ausdruck kommt. Demnach kann man durchaus nicht sagen, daß der Gedanke des Heiligen im Neuen Testament obsolet geworden sei. Im Gegenteil, bewußter denn je lebte man in der Sphäre der Überwelt, in die man durch den Geist von oben gezogen war, vgl. 1. Ptr. 1, 2. 15; Joh. 17, 11; 1. Joh. 2, 20; Phil. 3, 20. Angesichts dieser fundamentalen Bedeutung des heiligen Geistes und des Wandels in ihm erübrigt es sich die Stellen aufzuzählen, in denen im Anschluß an die alttestamentliche Denkweise Gottes Allmacht, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Ewigkeit in der Umgebung des Heiligen stehen und dadurch seiner Erläuterung dienen, vgl. Apok. 3, 7; 4, 8; 16, 5.

8. Die geschichtliche Untersuchung der Idee der göttlichen Heiligkeit erwies, daß diese sich schließlich in dem heiligen Geist darstellt. Die Willensbetätigung Gottes, die wir als seine erlösende Herrschaft erkannt haben, realisiert sich also in der Form geistiger Wirkungen. Was in den Anfängen der Religion als eine Art überweltlicher Naturgewalt empfunden wurde, was man dann als ein überweltliches moralisches Gesetz betrachtete, das wird schließlich erlebt als die überweltliche innerlich über-

windende Macht reiner Geistigkeit oder als heiliger Geist. Mag immerhin diese Geistigkeit zunächst sich vielfach noch wie eine übernatürliche Naturgewalt darstellen, so sind hierin doch nur Züge der Überlieferung oder auch erste Versuche des Ausdruckes für das Erlebnis des Übernatürlichen zu erblicken. Das beherrschende Prinzip wird dadurch vielleicht zeitweilig verdunkelt, aber trotzdem in seinem Wesen erfaßt. Ein Zug des religiösen Empfindens, der ihm seit seinen ersten Anfängen innewohnt, kommt jetzt in voller Klarheit zur Wahrnehmung. Die Heiligkeit Gottes ist also reine Geistigkeit. Das heißt zunächst nichts anderes, als daß Gott in seiner erlösenden Herrschaft sich in keiner anderen Form als der des Geistes oder des reinen geistigen Willens offenbart. Indem diese Welt sinnlich und der Geist des Menschen in ihr stets irgendwie sinnlich gebunden ist, steht die rein geistige Gottheit zu allem, was Welt und von der Welt ist, im Verhältnis des Gegensatzes. Das heißt, die Gottheit ist nicht Welt, sondern sie ist schlechthin überweltlich. Hierin ist aber enthalten, daß Gott von der Welt unabhängig, aber sie in allem von ihm abhängig ist. Der Mensch fühlt sich als Geist über die Natur erhaben und zur Herrschaft über sie bestimmt; sofern er aber zugleich sinnliches Wesen ist, wird er auch abhängig von der Natur, mit der er in ständiger Wechselwirkung steht. Nun fällt aber diese letztere Beschränkung für den reinen Geist fort, also wird er, wie wir behauptet haben, sowohl von der Welt schlechthin unabhängig wie ihrer schlechthin Herr sein. Aber weiter ist in der reinen Geistigkeit, da sie durch nichts anderes als durch sich selbst bestimmt wird, auch die schlechthinige Unwandelbarkeit ihres Wesens und ihrer Ordnungen anzunehmen. Was der rein geistige Gott will, muß sich also verwirklichen. Der empirische Widerstand, den die geistige Kreatur ihm entgegensetzt, muß sich daher brechen an den von dem göttlichen Willen gewollten Ordnungen des Lebens. Das ist das, was man in der populären Sprache Gottes Strafe, seinen Zorn oder die von ihm verhängten Übel in Natur oder Geschichte nennt. Sie sind nur Wirkungen der reinen Geistigkeit Gottes oder ihrer unwandelbaren Ordnungen. Es hat sich also ergeben, daß die wesentlichen Merkmale, die wir in der Heiligkeit wahrgenommen haben, in Wirklichkeit nur Merkmale der reinen Geistigkeit sind.

Nun gehörte aber zu diesen Merkmalen auch die Güte Gottes.

Das heißt, wir müssen zusehen, ob die *reine* Geistigkeit Gottes nicht auch außer in dem logischen Sinn, in dem wir den Begriff zuvörderst faßten, in moralischem Sinn zu verstehen ist. Wir erkannten schon in anderem Zusammenhang (S. 212f.), daß der allmächtige Gotteswille den menschlichen egoistischen oder bösen Willen überwindet und in einen guten Willen wandelt. Das war der Kern der Erlösungsreligion. Dies geschieht aber, wie wir sahen, lediglich in der Weise der geistigen Einwirkung und nicht durch irgendwelche physischen Mittel. Somit bewährt Gott seine reine Geistigkeit auch darin, daß er den bösen Willen in einen guten umwandelt. Und das gilt um so sicherer als, die egoistische Verengung des menschlichen Geisteslebens durch das Böse sich dem Menschen, in dem Maße als er von dem guten Willen überwunden wird, als eine Hemmung und Verkürzung seiner Geistigkeit erweist. Indem also die reine Geistigkeit Gottes ihn zu ungehemmter Geistigkeit befreit, erweist jene ihre Geistigkeit als rein sowohl in dem Sinn, daß sie *nur Geist* ist wie auch in dem Sinn, daß sie *guter Geist* ist. Indem ersteres geschieht, wird letzteres verwirklicht und indem letzteres verwirklicht wird, geschieht ersteres. Also ist der reine Geist, auch indem er sich als guter Geist offenbart, nur Geist. Das heißt, auch die Wirkung der göttlichen Herrschaft als erlösender geschieht in der Form reiner Geistigkeit. Dann aber ist die göttliche Heiligkeit, auch sofern sie die Offenbarung der göttlichen Güte begleitet, als identisch mit der reinen Geistigkeit Gottes erwiesen.

Endlich sahen wir, daß dem Heiligen nur die nahen können, die sich seinem Wesen anpassen. Nach der neutestamentlichen Anschauung werden die Menschen durch den heil. Geist Gottes zu *πνευματικοί* im Gegensatz zu den bloßen *ψυχικοί*, die sie früher waren. Die *πνευματικοί* sind eben die *ἅγιοι* oder die Personen, die durch die *κοινωνία τοῦ πνεύματος* in die überweltliche Sphäre oder in die Gemeinschaft des Geistes erhoben sind. Entsprechend dem, daß im Alten Testament die Glieder der Gemeinde des heiligen Gottes Heilige werden sollen, sagt Johannes: *πνεῦμα ὁ θεὸς καὶ τοὺς προσκυνοῦντας ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν* (4, 24). So bestätigt sich uns auch hier die Gleichung Heiligkeit und Geistigkeit. Das gilt aber nicht minder von dem religiösen Erleben aller Zeiten. Immer ist dieses mit dem Innewerden der Überweltlichkeit reiner Geistigkeit und mit

einer inneren Hingabe an diese verbunden. Der Mensch, der sich der Gottesherrschaft erschließt, fühlt sich zugleich hiermit über seinen bisherigen Lebensstand erhaben, und zwar nicht nur dadurch, daß er das Gute will, sondern auch dadurch, daß neue Dimensionen des Seins und eine neue Tiefe des Lebens sich ihm erschließt. Und auch das Staunen und Schaudern vor dieser neuen Welt fehlt dabei nicht. Ein großer Seelenbeobachter wie Augustin hat in Erinnerung an seine unter dem Einfluß des Neuplatonismus gewonnenes Erleben der rein geistigen Welt geschrieben: *Et contremui amore et horrore et inveni me longe a te in regione dissimilitudinis tanquam audirem vocem tuam de excelso* (conf. VII, 10, 16). Diese Worte geben in feiner Weise den Eindruck der Seele wieder bei dem ersten Innewerden der Kräfte der Überwelt, wie sie ähnlich auf allen Stufen der Religionsentwicklung auftreten.

9. Die erlösende Gottesherrschaft, die sich durch Jesus an dem menschlichen Willen verwirklicht, stellte sich der Vernunft also zunächst dar in der Form der Idee der Heiligkeit oder der über die Welt erhabenen reinen Geistigkeit. Zum anderen erfaßt die Vernunft ihre Art in der Idee der Liebe. Indem wir uns dieser Idee zuwenden, bedarf es keiner vorbereitenden geschichtlichen Erörterung. Jede Konkordanz gibt unter den Titeln Liebe, Gnade, Barmherzigkeit das erforderliche Material aus dem Alten und Neuen Testament. Unsere Aufgabe ist es aber die durch diese Begriffe ausgedrückte religiöse Erfahrung auf einen präzisen Ausdruck zu bringen (vgl. Ethik[2] § 31, 8 f.). — Zunächst ist sicher, daß es sich bei dieser Liebe nicht um einzelne und willkürliche Akte handelt, sondern um die besondere Art einer dauernden Willensrichtung. Damit ist aber auch ausgeschlossen, daß diese Liebe die Art von Erregungen und Gefühlen hat oder daß sie infolge der Anreizungen der geliebten Personen entstünde. Alle Züge, die auch nur entfernt an erotische Art erinnern könnten, sind ihr vollständig fremd. Dies alles ergibt sich sehr klar aus der Beobachtung der Gesinnung und Betätigung der Liebe bei Jesus. Nach der positiven Seite sind dann in der Liebe folgende Momente anzunehmen. Sie ist zunächst, weil nicht von äußeren Anlässen abhängig, eine dauernde Willensrichtung zu einem bestimmten Handeln. Sie kann daher ebenso als ein Akt gedacht werden wie in Anbetracht der vielen Personen, auf die sie sich

richtet und der mannigfachen Verhältnisse, in denen diese sich befinden, als in einer Vielheit von Betätigungen sich darstellend vorgestellt werden. Es entleert aber den Gedanken der göttlichen Liebe, wenn man sie mit Aristoteles und den Scholastikern (Dogmengesch. III[3], 363 ff.) auf die Gesamtheit der Schöpfung erstrecken wollte in dem Sinn, daß Gott, sofern er Selbstzweck ist, sich liebt und daher auch die Dinge, die er zu Mitteln dieses Zweckes bestimmt hat, um dieser Beziehung willen in seine Liebe — freilich in abgestufter Weise — einschließt. In dieser Deutung ist die Liebe nichts anderes als die die Welt zweckmäßig ordnende Kraft. Hierbei fehlt aber das für die Liebe notwendige Element der geistigen Beziehung. Wir werden daher weiter sagen, daß zur Liebe auch die innere Erschließung einer anderen Person gegenüber samt der Selbsthingabe an sie gehört. Es ist keine Liebe denkbar, die nicht selbstgewollte und freudige Vereinigung des Liebenden mit dem Geliebten wäre. Nun bedarf aber freilich jede Willensrichtung eines von ihr zu erreichenden oder zu verwirklichenden Zweckes. Ist aber die Liebe Hingabe an eine andere Person, so wird ihr Zweck darin bestehen, daß dieser Person das zuteil wird, was ihrem tiefsten Bedarf entspricht und daher die in ihrer Anlage gegebenen Möglichkeiten zur höchsten Verwirklichung führt, das heißt, daß sie zu ihrem Zweck gelangt. Da dies aber durch Selbsthingabe an sie erreicht werden soll, so gehört weiter zur Liebe, daß der Liebende sich selbst mit allen äußeren und inneren Kräften zum Mittel für die Verwirklichung des Zweckes des Geliebten macht. Liebe ist also in ihrem tiefsten Sinn Zweckgemeinschaft, sofern der Liebende den Zweck des Geliebten in seinen Selbstzweck aufnimmt und somit sich selbst zum Mittel für den Zweck jenes macht. Indem aber das Verhältnis des Liebenden zu dem Geliebten als zwischen geistigen Personen bestehend ein geistig sittliches ist, kann Liebe nur in der Weise einer geistigen Berührung und Gemeinschaft zwischen beiden vorgestellt werden, wobei es allerdings, da die sittliche Kraft der beiden Personen eine differente sein kann, möglich bleibt, daß der Grad der geistigen Gemeinschaft zwischen den beiden Personen ein überaus verschiedener ist. Es ist auch durchaus denkbar, daß die erst zur Erreichung ihres Zweckes zu fördernde und anzuleitende Person der sie liebenden und daher leitenden Person in Wirklichkeit noch gar keine innere Gemein-

schaft entgegenbringt, sondern nur die Möglichkeit einer solchen in sich trägt. Fehlte diese Möglichkeit in absoluter Weise, wie etwa bei einem Tier, so wäre eine sittliche Zweckgemeinschaft von vornherein ausgeschlossen, also auch wirkliche Liebe bei dem Liebenden unmöglich, sodaß die Selbsthingabe an den Zweck des Geliebten nur Einbildung und Schein oder auch Unrecht wäre. Geliebt kann also nur der werden, der eines gemeinsamen sittlichen Zweckes mit dem Liebenden fähig ist, so wenig dieser ihm aktuell zu Bewußtsein gekommen zu sein braucht. Ich kann also jemand lieben im Hinblick auf den uns beiden gemeinsamen sittlichen Zweck, sei es daß der Geliebte diesen Zweck bereits zu verwirklichen sich bemüht, wobei ich mit ihm gemeinsame Sache mache, sei es daß er die Möglichkeit zur Verwirklichung dieses Zweckes in sich trägt, wobei ich trachte ihn zur Verwirklichung dieses Zweckes in sich trägt, wobei ich trachte ihn zur Verwirklichung dieser Möglichkeit anzutreiben. Hieraus ergibt sich aber, daß der Zweck sehr wohl erst von dem Liebenden dem Geliebten nahegebracht worden sein kann, wobei letzterer natürlich für ihn befähigt sein muß.

Wir haben die Idee der Liebe gemäß unserem Zwecke nach dem Standpunkt des fördernden Liebenden zu dem zu fördernden Geliebten entwickelt. Die Umformungen, die sich bei der entgegengesetzten Orientierung ergeben würden, brauchen hier nicht erwogen zu werden. Die Frage ist aber, ob die so gewonnene Idee auf das göttliche Wesen ohne weitere Modifikationen angewandt werden kann. Der letzte Zweck, den die religiöse Betrachtung erkennt, ist das Reich Gottes, wie früher S. 160 gesagt worden ist. Dieser Zweck ist allerdings Gott und dem religiösen Menschen gemeinsam, da jeder aus seiner religiösen Erfahrung urteilen muß, daß es Gott letztlich auf eine sich seiner Herrschaft unterwerfende Menschheit abgesehen hat und daß die Menschen ihrerseits unter dieser Herrschaft der Verwirklichung einer Gott gehorsamenden Gemeinschaft als ihrem obersten Zweck zustreben. Hiermit ist also zunächst Gott als der Liebende, der diesen Zweck dem Menschen zu seiner Erlösung gewährt, erkannt. Sodann aber ist auch klar, daß der Mensch dieses Zweckes fähig ist als geistig sittliches Wesen, endlich aber auch, daß er zunächst als böse wollend diesen Zweck ablehnt, also erst durch Gottes Wirken ihm unterworfen wird (vgl. S. 214). Was der böse Mensch

seiner Anlage entsprechend braucht, ist also ein neues Leben, das Bewußtsein der Vergebung seiner Schuld und das durch dieses wie jenes sich ihm bietende Gefühl der Seligkeit. Die Trias Leben, Vergebung und Seligkeit bezeichnet also das Gut, welches die erlösende Gottesherrschaft ihm schenkt oder den Zustand, in dem er als Reichsgenosse sich befindet. Man kann also von einer Zweckgemeinschaft zwischen ihm und Gott reden, aber allerdings erst dann, wenn er in einem gewissen Grade selbstwollend sich in der Richtung auf das Reich Gottes bewegt. Somit ordnet sich die gewonnene Erkenntnis der Liebe zwanglos dem christlichen Grunderlebnis der Unterwerfung unter die göttliche Erlösungsherrschaft ein. Nur eine Bestimmung, die wir gebraucht haben, kann zu Bedenken Anlaß geben. Wir sagten, daß der Liebende sich selbst zum Mittel für den Zweck des Geliebten mache. Dies scheint in der Anwendung auf die göttliche Liebe deshalb beanstandet werden zu müssen, weil Gott sich nicht wohl dem Zweck eines anderen als Mittel unterordnen kann, indem dies der Erkenntnis seiner Heiligkeit widerspräche. Allein trotzdem läßt sich die in Frage stehende Formel aufrecht erhalten. Man darf nämlich nicht vergessen, daß der Zweck des Menschen ja nicht von diesem selbst herrührt, sondern ihm von Gott gegeben wird als Gottes eigener Zweck. Indem also das göttliche Wirken als Mittel für den Zweck des Menschen bezeichnet wird, ist in Wirklichkeit nur gesagt, daß Gott sein Wirken organisiert zum Mittel für die Erreichung seines eigenen Zweckes. Sofern nun aber dieser den Zweck der Menschheit in sich faßt, kann allerdings das göttliche Wirken auch als Mittel zur Erreichung des Zweckes der Menschheit angesehen werden. Also nur dann, wenn bei dem Zweck der Menschheit an den von dieser böswillig wider Gott festgestellten Zweck gedacht würde, wäre es widersinnig, Gottes Wirken als Mittel zu diesem Zweck anzusehen. Das ist aber, wie sich zeigte, nicht der Fall. Schon bei dem sittlich reifen Menschen steht es so, daß seine Liebe dem sittlich Unreifen den eigenen Zweck zuerst übermitteln muß, um dann mit dem Geliebten zusammen Mittel zur Erreichung dieses Zweckes zu werden. Man könnte bei dem Menschen dies als einen feinen Egoismus bezeichnen. Das wird aber dadurch verboten, daß der von dem Liebenden dargebotene Zweck nicht ein von ihm zu seinem eigenen Vorteil erdachter Zweck ist, sondern der Zweck

Gottes, dem er sich zu seinem Heil unterworfen hat und dem auch der Geliebte zu seinem eigenen Heil sich unterwerfen soll.

Somit hat sich die aus dem sittlichen Leben geschöpfte Erkenntnis des Wesens der Liebe nach allen Richtungen hin als geeignet erwiesen eine zusammenhängende Idee von der Liebe Gottes zu gewinnen. Die Liebe Gottes ist also die besondere Form der erlösenden Gottesherrschaft, vermöge welcher diese die Menschheit in persönlich geistiger Gemeinschaft dem ihrem Wesen und Bedarf entsprechenden letzten Zweck der Entwicklung oder dem Reich Gottes als Leben und Seligkeit unterwirft und ihr gesamtes Wirken zur Erreichung dieses Zweckes dienen läßt. Hierin ist alles das, was wir von der göttlichen Liebe gesagt haben, enthalten. Sie ist geistiges Wollen und sie schafft in dem Menschen ein geistiges Wollen, das auf den gleichen Zweck bezogen ist, sodaß die zur Erlösung erfolgende Unterwerfung zugleich einen Zustand der Zweckgemeinschaft, das heißt aber der tiefsten Berührung, die im geistigen Leben überhaupt möglich ist, herstellt. Nur eines ist noch zu bemerken. Zu den Mitteln, welche Gott zur Verwirklichung eines Reiches seliger Geister in Wirkung treten läßt, sind nicht nur die besonderen religiösen und kirchlichen Mittel zu zählen, sondern auch die gesamte Gestaltung des geschichtlichen Lebens der Menschheit sowie schließlich die Naturordnung. Davon ist später genauer zu reden. Aber schon hier wird uns das religiöse Urteil verständlich, daß alles, was ist und wird, irgendwie Mittel ist für das Reich seliger Geister.

10. Wir waren ausgegangen von der erlösenden Gottesherrschaft. Diese Herrschaft wird wirksam in zwei Formen, nämlich als Heiligkeit und Liebe. Erstere drückt das dauernde Verhältnis Gottes zur Menschheit aus, letztere bezeichnet die Besonderheit seines Handelns an ihr. Die Liebe besagt demnach, daß die Gottesherrschaft der Menschheit ein Ziel gibt, die Heiligkeit zeigt, daß sie dabei sie selbst bleibt. Die Liebe lehrt, daß diese Herrschaft den Menschen befreit, die Heiligkeit, warum sie ihn zugleich unterwirft. Die Liebe führt zur Gemeinschaft mit Gott, die Heiligkeit legt die Bedingungen dieser Gemeinschaft ausschließlich in den Willen Gottes. Die Liebe läßt alles Geschehen dem Menschen zum Heil gereichen, die Heiligkeit errichtet Bedingungen, ohne die es kein Heil gibt. Somit kann man zusammenfassend etwa sagen: in der Liebe erschließt sich

Gott den Menschen zu einem Leben geistiger Gemeinschaft, vermöge der Heiligkeit bleibt sein Wesen dabei unwandelbar. Gott gibt alles, aber er vergibt sich nichts dabei. Seine Energie tritt mit den geschaffenen Willen in Beziehung, aber sie erfährt in dieser keinen Wandel. — Man kann vielleicht meinen, daß mit dieser Hinzufügung der Heiligkeit eine unnütze und leere metaphysische Formel dem einfachen und in sich begreiflichen Liebesgedanken angeklebt werde, die letzterem ganz wesensfremd sei. Indessen wird man in diesem Urteil sofort irre werden, wenn man erwägt, daß die göttliche Liebe uns stets in rein geistiger und sittlicher Umgrenzung zur Erfahrung kommt. Gott liebt den Sünder, aber damit dieser diese Liebe in sich wirksam werden lassen kann, muß in ihm das Bewußtsein, daß Gott seine Sünde nicht anrechnet, geweckt werden. Oder der Mensch rechnet sich trotz der innegewordenen Liebe Gottes gewisse Schickungen seines Lebens als göttliche Strafen an. Und gerade aus dem starken Bewußtsein von Gott geliebt zu sein wächst das Bedürfnis hervor täglich in der Buße von ihm Vergebung zu empfangen. Es sind demgemäß zentrale Vorgänge des christlichen Lebens, die uns darüber belehren, daß die göttliche Liebe sich in bestimmten Schranken und Ordnungen bewegt, ohne welche sie aufhören würde göttlich zu sein. Will man sich also die göttliche Liebe nicht in der Weise eines universalen Naturtriebes vorstellen, so muß sie die der Gottheit entsprechende Art reiner Geistigkeit oder Heiligkeit haben. Damit wird die Unbeschränktheit der göttlichen Liebe im Unterschied zu der menschlichen Beschränktheit in keiner Weise angetastet, denn die das göttliche Sein bedingende Selbstbestimmung als reiner Geist kann keineswegs als eine Negation der göttlichen Unbeschränktheit angesehen werden.

Die Erörterung, die wir soeben angestellt haben, belehrt uns darüber, daß die beiden die göttliche Herrschaft darstellenden Ideen der Liebe und der Heiligkeit in einem positiven Verhältnis zueinander stehen. Die göttliche Liebe ist also stets heilige Liebe, wie auch göttliche Heiligkeit ohne Liebe für uns wenigstens nicht denkbar wäre. Um diesen Gedanken durchzuführen, erinnern wir uns daran, daß die Heiligkeit Gottes als reine Geistigkeit erkannt worden ist (S. 319). Sofern das Böse als Egoismus eine Beschränkung der Geistigkeit ist, ist in der reinen Geistigkeit wie das Geistsein so das Gutsein enthalten, wobei aber letzteres

keineswegs an sich identisch ist mit der als Güte und Gnade an den Sündern wirksamen Liebe. Denn das Gutsein im Sinn der absoluten Vollkommenheit kann gedacht werden, ohne daß der absolut Gute eine Welt von Geistern erschafft und sie zu einem Reich der Guten zusammenzuschließen die Absicht hat. Demgemäß sind wir aber durchaus berechtigt auch die in der Notwendigkeit der Sündenvergebung, der Buße usw. wahrgenommene Heiligkeit Gottes im Sinn reiner Geistigkeit zu verstehen. Sofern Gott reine Geistigkeit und das absolute Gutsein ist, ist es seine Art, daß er auch seine Güte nicht anders denn als der absolut Gute offenbart. Hiermit ist aber die notwendige Relation erkannt, die zwischen der göttlichen Liebe und der göttlichen Heiligkeit oder Geistigkeit besteht. Sie besteht darin, daß Gott die Offenbarung seiner Liebe in reiner Geistigkeit vollzieht. Das heißt aber, daß er seine erlösende Liebe nur durch geistige Mittel betätigt, und daß das Ziel dieser Betätigung eine rein geistige und sittliche Gemeinschaft zwischen ihm und den Geliebten ist. Das enthält aber in sich, daß Gott nur dann sein Liebeswerk an den Geliebten ausführen will und daher kann, wenn sie zu reiner Geistigkeit erhoben werden, wie wir schon erkannten S. 320f.. Sofern dann die Geistigkeit das absolute Gutsein in sich schließt, ist der eben ausgesprochene Satz dahin zu ergänzen, daß die Liebesgemeinschaft zwischen Gott und den von ihm geliebten Menschen eine Gemeinschaft sein wird, in welcher das reine Geist- und Gutsein Gottes ebenso wie seine geistiges Leben gebende und den geistigen Tod des Bösen vergebende Liebe zur Offenbarung gelangt. Demgemäß wird sich aber die seit dem Pietismus und der Aufklärung populär gewordene Bezeichnung Gottes als des „lieben Gottes" nicht als dogmatische Formel empfehlen. Dieser Ausdruck, der vielleicht auf das Katechismuswort „als die lieben Kinder ihren lieben Vater bitten" zurückgeht, leitet dazu an die Beziehung Gottes zum Menschen als ein Privatverhältnis gegenseitiger Zuneigung zu deuten und dabei der göttlichen Liebe eine gutmütige Nachsicht beizulegen, die ihrem Wesen als heilige Liebe nicht entspricht. Wohl ist die Tiefe der göttlichen Liebe mit ihrer unausgesetzten Fürsorge für den Fortschritt und die Vollendung des geistigen und sittlichen Lebens unerschöpflich, aber diese Liebe ist nie ein gutmütiges Verwöhnen der Menschen oder eine Gewährung dessen, was ihnen zurzeit

angenehm ist, sondern sie ist als die heilige Liebe des Herrn der Geister eine konsequente und strenge Erziehung zur Unterwerfung unter den Willen Gottes und zur sittlichen Befolgung desselben. Alle mystische Weichlichkeit, alle zutrauliche Familiarität und alle dreisten Wünsche Gott unserem Willen dienstbar zu machen sind also der heiligen Gottesliebe gegenüber nicht am Platz. Gott ist die heilige Liebe, sofern er die Menschen von den bösen Trieben der Welt löst und sie der Herrschaft seines sittlich guten Geistes unterwirft. Dieses strengen sittlichen Geistes der Gottesliebe wird der Mensch inne sowohl wenn Gott ihm das Gute gibt als wenn er ihm das Böse vergibt.

Somit ist klar, daß göttliche Liebe ohne Heiligkeit nicht denkbar ist, denn ohne letztere wäre die Liebe nicht göttliche Liebe, sondern ein Naturtrieb oder etwas Unvollkommenes, wie etwa die menschliche Liebe es ist. Etwas anders verhält es sich mit der anderen Frage, ob nämlich göttliche Heiligkeit im Sinne der reinen Geistigkeit ohne Liebe denkbar ist. An sich ist diese Frage zu bejahen, sofern es kein undenkbarer Gedanke ist, daß der absolute Geist ohne eine Vielheit von ihm geliebter Geister besteht. Aber diese Antwort führt uns aus der Religion heraus in das Gebiet einer metaphysischen Hypothese. Der Gott, mit dem wir es in der Religion zu tun haben, ist eben der Gott der heiligen Liebe und hat ein Verhältnis zu den geschaffenen Geistern. Wir können daher nicht von seiner Heiligkeit an sich, wie sie ohne Liebe wäre, reden, sondern wir kennen nur den Gott, der das eine wie das andere ist. Wir werden also freilich in der religiösen Empirie genötigt sein aus der Empfindung der göttlichen Heiligkeit zu der seiner Liebe hinüberzugleiten, und das um so mehr, als wir in dem Erleben des sich offenbarenden Gottes zunächst seiner Liebe innewerden und erst in dieser seiner Heiligkeit wirklich zu erfassen vermögen. Dieser Weg der Religion muß aber auch für die Religionswissenschaft maßgebend sein. Wir erkennen also in dem Gott der Liebe den πατὴρ ἅγιος (Joh. 17, 11) und wir finden daher in dem Gefühl der Heiligkeit Gottes alsbald den Übergang zu dem Gott, der Liebe ist, so wenig wir an sich imstande sind aus der Empfindung des schlechthin Überweltlichen die von diesem frei gewollte Liebesbetätigung als etwas logisch Notwendiges herzuleiten. Hieraus ergibt sich aber, daß wir die beiden uns beschäftigenden Ideen miteinander so

kombinieren können, daß wir von der *heiligen Liebe* reden. Diese und nicht die umgekehrte Verbindung ist notwendig, weil die Liebe das göttliche Verhalten oder die Offenbarung selbst ausdrückt, während die Heiligkeit nur ein an diesem aktiven Verhalten offenbar werdendes Verhältnis Gottes zur Kreatur bezeichnet. Dadurch wird aber aus der Bezeichnung Gottes als Liebe jede gefühlige Sentimentalität ausgeschaltet. Vielmehr handelt es sich bei der heiligen Liebe um die Ausübung der den Menschenwillen dem Gotteswillen unterwerfenden Gottesherrschaft.

11. Damit haben wir die sich uns aus der aktuell geglaubten Offenbarung ergebende Erkenntnis des göttlichen Wesens zum Ausdruck gebracht. Es handelte sich dabei um eine dreifache Erkenntnis. Die erlösende Herrschaft, die Gott als lebendiger Wille in unserem Willen verwirklicht, setzt ein Willensverhältnis zwischen Gott und dem Menschen. Die aus diesem sich ergebenden Gefühle und Vorstellungen werden von der Vernunft apperzipiert als die Ideen der Liebe und der reinen Geistigkeit Gottes. Sofern aber diese beiden an dem einheitlichen Wollen Gottes gewonnen werden, gehen sie zusammen zu der einen Idee der heiligen oder geistigen Liebe, in welcher die Vernunft das Wesen Gottes erfaßt. Es ist hiernach selbstverständlich, daß, der Sache nach, die erlösende Gottesherrschaft und die heilige Liebe das gleiche Wesen bezeichnen, nur daß bei ersterer Bezeichnung der bewegte Wille das Empfangsorgan ist, bei letzterer die in ihrer Apperzeption Ideen bildende Vernunft. Damit ist dann die dem Glauben zugängliche Vernunfterkenntnis von Gott in ihrem vollen Umfang bestimmt. Es ist die Erkenntnis, die uns an der Wandlung unseres Willens durch die aktive Energie des göttlichen Willens zur Erlösung aufgeht. Es ist somit rein religiöse Erkenntnis, wie sie unter genauer Beobachtung der uns leitenden Erkenntnistheorie hergestellt ist. Es ist Vernunftglaube und nicht Verstandeserkenntnis. Daß aber diese dem Glauben eigentümliche Vernunfterkenntnis der Offenbarung Gottes in Christus gemäß ist und Gott als den überweltlichen und lebendigen, als den gütigen wie den guten wollenden Geist in sich faßt, ist nach dem Vorstehenden unmittelbar deutlich. Der sich offenbarende Gott oder der Gott des Glaubens ist somit *Geist und heilige Liebe*.

§ 15. Der Begriff des persönlichen Gottes.

1. Während wir in dem vorigen Paragraphen von der Idee Gottes, wie sie vermöge des Willensverhältnisses zu ihm von der Vernunft gebildet wurde, sprachen, wollen wir jetzt von dem „Begriff" Gottes handeln. Die von der Vernunft geschaffenen transzendentalen Ideen können, wie wir erkannten (oben S. 277), einerseits direkt unter dem Eindruck von Willenserlebnissen, andererseits durch Vermittlung der Operationen des Verstandes gebildet werden. Nun überliefert die Vernunft aber auch die auf dem ersten Wege gebildeten Ideen der Bearbeitung des Verstandes, weil sie dessen zur Einheit ihrer Erkenntnis bedarf, denn das vernünftige Ich erstrebt die Einheit oder doch Vereinbarkeit der von ihm apperzipierten Inhalte. Wenn man dies auf die Gottesidee, die wir erworben haben, überträgt, so ergibt sich die Notwendigkeit die Denkbarkeit dieser Idee gemäß den dem Verstand immanenten Formen zu erweisen. Dies ist nicht etwa ein *Opus supererogationis* des theologisierenden Verstandes, sondern es entspricht der geistigen Art des Menschen. Die Dogmatik kann sich dieser Aufgabe also um so weniger entziehen, als der menschliche Verstand allenthalben diesen Weg geht und dabei auf den Höhen dieses Weges sich leicht versteigen kann. Hier ist es dann eine Aufgabe der Theologie Wegweiser, aber auch Warnungstafeln aufzustellen, eine Aufgabe aber, die darum keineswegs nur rein praktisch-apologetischen Absichten dient, sondern sich aus der theologischen Problemstellung von selbst ergibt, vgl. S. 281f. Es handelt sich bei dieser Aufgabe um zweierlei, wenn man genauer zusieht. Einmal wird die religiöse Idee auf ihre Denkbarkeit zu prüfen sein, indem sie nach den Verstandeskategorien durchdacht und somit dem Verstandessystem eingeordnet wird. Sodann aber ist für solche Fälle, in denen die religiöse Idee dieser Einordnung widerstrebt, ihr Recht und ihre Gewißheit den ihr wirklich oder scheinbar entgegenstehenden Verstandesbegriffen gegenüber festzustellen. Es wird also sowohl das Göttliche in allgemeine Formen gefaßt werden als auch die Unzulänglichkeit dieser Formeln gegebenen Falles herauszustellen sein. Die von uns soeben analysierten Ideen der Liebe und der

Heiligkeit müssen also, wenn sie kursfähige Münze in dem Gedankenumlauf werden sollen, als etwas Subsistentes gedacht werden, das in ein Verhältnis zu anderem Subsistenten gebracht werden kann. Der Träger der göttlichen Liebe und Heiligkeit war für uns bisher der Mensch Jesus. Wenn wir nun aber den an Jesus gewonnenen Gottesgedanken konkret denken sollen, muß er natürlich in einer besonderen Subsistenzform vorgestellt werden. Ich kann keine zusammenhängende Denkoperation mit der Formel ausführen „Liebe ist der Grund von allem" oder „Heiligkeit ist überweltlich". Wenn ich dagegen die Liebe als persönliches Subjekt fasse, so kann ich über ihr Wesen oder ihre Taten Gedanken bilden, die der Verbindung mit meinen sonstigen Gedanken fähig sind. Ebenso muß ich, wenn die Überweltlichkeit als produktiver Begriff verwertet werden soll, sie als das Attribut eines persönlichen Wesens verstehen. Sonst, wie gesagt, lassen sich die in uns vorhandenen Begriffe mit diesen Ideen in keine positive Beziehung bringen. Das hat aber zur Folge, daß jene Ideen zwar Stimmungen in uns hervorrufen, aber keinen ihrer Kraft entsprechenden Platz in unserem Begriffssystem zu gewinnen vermögen. Wir haben früher (S. 275 f.) gezeigt, daß wir mit unserem Verfahren nicht eine erkenntnistheoretische Unmöglichkeit begehen, sofern es das nämliche Ich ist, welches sowohl Ideen als Begriffe unter dem Eindruck der Welt der Objekte aus sich hervorgehen läßt.

Somit wird unsere Aufgabe weiter darin bestehen, daß wir die mit der Liebe gegebene Subsistenzform Gottes aufsuchen und darauf die der reinen Geistigkeit entsprechende Subsistenzform zu erfassen versuchen, um endlich beide miteinander zu verbinden, wie wir es auch mit der Liebe und Heiligkeit selbst versucht haben.

2. Indem wir die Idee der Liebe behandelten, kamen wir ohne weitere Überlegung fortgesetzt zu der Entgegensetzung des Liebenden und des Geliebten. Die Denknotwendigkeit, die so unwillkürlich sich geltend machte, soll nunmehr mit Bewußtsein vollzogen werden. Das heißt, wie wir das von Gott Geliebte nur als eine geistige Persönlichkeit zu denken vermögen, so ist uns jeder Begriff von dem liebenden Gott verschlossen, man denke ihn denn als Persönlichkeit. Der Begriff des persönlichen Gottes ist auffallend spät in dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch aufgetreten. Es scheint wirklich erst Jakobi in

seiner Schrift über die Lehre Spinozas gewesen zu sein, der Gott als „verständige persönliche Ursache der Welt“, als „Persönlichkeit und Leben“ bezeichnet hat. Das bedeutet aber keineswegs, daß der Gedanke des persönlichen Gottes bis dahin der Wissenschaft oder dem Glauben gefehlt habe. Man hat nur die Formel nicht gebildet, und zwar zunächst deshalb nicht, weil der Ausdruck *persona* seit Tertullian für die trinitarischen Verhältnisse belegt war. Sodann aber mußte erst die Leugnung der personhaften göttlichen Subsistenz in das allgemeine Bewußtsein treten, wie es durch Spinoza geschah, ehe eine gegensätzliche Formel sich herausbildete. Man begnügte sich vorher mit solchen Definitionen Gottes wie *essentia spiritualis infinita* (Calov) oder *ens spirituale a se subsistens* oder *spiritus independens* (Hollaz). Demgegenüber bedeutet die Einführung der Kategorie des Persönlichen fraglos einen Fortschritt, indem dadurch von vornherein klar wird, was gemeint ist.

Der Begriff Persönlichkeit muß aber zunächst definiert werden, ehe wir ihn auf Gott anzuwenden versuchen. Dies ist nämlich das logische Verhältnis, daß wir den gemeingültigen Persönlichkeitsbegriff auf Gott anzuwenden versuchen, um Gott so eine feste Stelle in unseren Gedanken zu gewinnen. Nun wird die Persönlichkeit unter allen Umständen das Individuum als geistige Einheit bezeichnen. Schon Thomas von Aquino hat daher die Person gut definiert als *rationalis naturae individua substantia* und als Merkmal der Persönlichkeiten hervorgehoben: *non solum aguntur sed per se agunt.* Hierdurch sind also Einheit, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung als Kennzeichen der Persönlichkeit bezeichnet. Leibniz hat dann das Wesen der Persönlichkeit darin erblickt, daß der Mensch seiner selbst als einer Einheit bewußt werde. Dagegen hat Kant dazu angeleitet als das eigentlich charakteristische Element des menschlichen Geistes die Freiheit gegenüber dem Naturmechanismus zu betrachten. Damit sind allerdings die beiden möglichen Begriffe der Persönlichkeit zutreffend ausgedrückt. In beiden Auffassungen steckt offenbar Wahrheit. — Das Selbstbewußtsein ist das Ich, sofern es seiner selbst als eines schlechthin einheitlichen geistigen Wesens bewußt wird. Die Gesamtheit der Betätigung mit Einschluß der von ihr befaßten Inhalte wird von dem Ich als sein eigenes Wesen oder ein in sich zusammenhängendes Ganze

apperzipiert. Das Ich als Subjekt schaut sich selbst somit als Objekt und ist in der so hergestellten Einheit seiner selbst als Objekt und Subjekt es selbst. Der Trieb des denkenden Geistes zur Einheit (vgl. S. 272f.) findet also hierin seinen Abschluß, sofern der Geist sich selbst samt allen ihm allmählich in vielen Akten zugekommenen Inhalten als Einheit denkt. Nun ist aber der Bestand dieser Einheit nicht etwas dem Geist von außen Gegebenes oder an ihm Gewirktes, sondern alle Funktionen und ihre Inhalte sind in Bewegung gesetzt und angeeignet worden, sofern das Ich als geistiger Wille sich hierzu bestimmte. Die sinnlichen Wahrnehmungen, die Vorstellungen und das begriffliche Denken üben also ihre Tätigkeit aus, sofern der Geist sich selbst hierzu bestimmt. Somit ist es die Selbstbestimmung, die dem Geist die Einstellung auf die Objekte gab und dadurch die Denkfunktion in bestimmter Richtung in Bewegung setzte. Die Selbstbestimmung ist also das Ich, sofern es sich selbst zum Objekt seiner selbst als Subjekt bestimmt, während das Selbstbewußtsein sich selbst als Objekt seiner selbst als Subjekt anschaut. Die Selbstbestimmung stellt also das geistige Leben in seiner Einheit her, während das Selbstbewußtsein die denkende Wahrnehmung dieses Lebens ist. In der Selbstbestimmung macht sich das Subjekt zum Objekt seiner selbst, in dem Selbstbewußtsein wird dies Objekt wieder in das Subjekt zurückgenommen. Und erst in der Einheit dieses Aussichheraustretens und Insichzurücktretens ist das Ich das, was es ist. Hieraus ergibt sich folgendes: 1. in der Selbstbestimmung macht das Ich sich zu dem, was es ist; 2. in dem Selbstbewußtsein wird das Ich dessen inne, wozu es sich in der Selbstbestimmung gemacht hat. Somit wird aber 3. die Ichheit oder die Persönlichkeit sowohl die Selbstbestimmung als das Selbstbewußtsein in sich fassen. Und zwar so, daß jene die Selbstbewegung des Ich, diese seine Selbstanschauung darstellt. 4. Hieraus folgt aber einerseits, daß die freie Selbstbestimmung der Grund der Ichheit, das Selbstbewußtsein aber ihre Vollendung ist. Somit ist Persönlichkeit oder Ichheit nur dort, wo Geist aus sich heraus und wieder in sich zurücktritt, oder sie ist die Einheit des Ich in dieser doppelten Bewegung. Man begreift nun, daß man das Wesen der Persönlichkeit sowohl in dem Selbstbewußtsein als in der Selbstbestimmung hat finden können. In Wirklichkeit gehört beides notwendig zu-

sammen, wie etwa eine Uhr nur Uhr ist, wenn sie das sich bewegende Uhrwerk und das diese Bewegung anzeigende Zifferblatt hat. Dabei bleibt aber gewahrt, wie das Gleichnis es ja auch anzeigt, daß der eigentliche Grund der lebendigen Persönlichkeit ihre freie Selbstbestimmung ist.

Indem wir aber weiter ein geistiges Selbstgefühl annehmen, da der Mensch über der Anschauung seiner selbst zu Lust oder Unlust kommt, wie z. B. das Gewissen es zeigt, kann die Frage erhoben werden, ob auch dies geistige Selbstgefühl zu der Persönlichkeit zu rechnen ist. Sofern man dies Gefühl von allen sinnlichen Einschlägen reinigt, besteht kein Bedenken es als ein Moment der Persönlichkeit anzusehen. Es bezeichnet dann den subjektiven Zustand, welcher der Persontätigkeit korrespondiert. Da jede geistige Betätigung den subjektiven Maßstab ihrer Normalität an einem Gefühl der Selbstbefriedigung hat, so werden auch die Personakte dieses begleitenden Gefühles nicht entbehren, wie die Erfahrung zeigt. Daß dies Gefühl in dem sinnlichen Menschen auch die sinnliche Sphäre mitzuberühren pflegt, begreift sich zur Genüge aus dem Zusammenhang von Geist und Sinnlichkeit in dem Menschen, aber es beweist nichts wider den rein geistigen Ursprung dieses Gefühls. Somit wäre also nichts dawider zu sagen, wenn auch dies geistige Selbstgefühl mit zum Bestand der Persönlichkeit gezählt wird. Aber allerdings wird das Wesen der Persönlichkeit nicht in ihm zu suchen sein, sofern es nur als Begleiter der geistigen Tätigkeit der Persönlichkeit auftritt. Die Frage ist für das uns beschäftigende Problem der göttlichen Persönlichkeit nicht ohne Belang, wie sich alsbald zeigen wird.

3. Wir müssen nun weiter zusehen, ob die jetzt bestimmte Kategorie der Persönlichkeit geeignet ist der Subsistenz Gottes zum Ausdruck zu dienen. Wir haben das Wesen Gottes nach der Offenbarung als Liebe und reine Geistigkeit erkannt. Aber beide Ideen hafteten an dem Menschen Jesus als ihrem Träger. Es ist klar, daß sie von diesem Träger abgelöst und auf sich selbst gestellt werden müssen. Es fragt sich also nach der Existenzweise des Gottes, der Liebe und Geist ist. Es ist nun aber Liebe in keiner anderen Form als wirksames Subjekt denkbar außer in der der Persönlichkeit. Die Liebe ist bewußte Selbstbestimmung für einen sittlichen Zweck, sie ist der Wille

zur Berührung und Gemeinschaft mit anderem geistigen Leben. Das bedeutet aber, daß die geistigen Beziehungen, in denen sich Liebe erweist, eben die Beziehungen sind, die das Wesen der Persönlichkeit ausmachen. Das heißt also, daß man Liebe nur dann denken kann, wenn man sie als von einem persönlichen Träger ausgehend denkt. Selbstverständlich sollen Persönlichkeit und Liebe hiermit nicht als identisch bezeichnet werden, wohl aber soll festgestellt werden, daß die formale Voraussetzung der Liebe der Bestand der Persönlichkeit ist. Das gilt, ob man die Liebe von dem Standpunkt des Geliebten oder des Liebenden aus betrachtet, gleichermaßen. Da die Liebe Gottes rein geistige Liebe ist, so wird die eben ausgesprochene Forderung dadurch verstärkt, daß auch das wirksame geistige Leben für unser Denken nur faßbar ist in der Kategorie der Personalität. Sobald man Geist denkt, wird man nämlich immer auf die konstitutiven Merkmale der Persönlichkeit geführt. Wie also die religiöse Vorstellung zu allen Zeiten die Gottheit in der Form der Persönlichkeit vorgestellt hat, so vermag auch das rein wissenschaftliche Denken die Idee Gottes nicht anders als in der Form geistiger Personalität subsistierend sich vorzustellen. Daher darf man sagen, daß man Gott entweder in der Form der Persönlichkeit denkt oder daß man ihn überhaupt nicht denkt. Ich betone hierbei das Wort „denken", denn daß man irgendwelche fromme Eindrücke oder ästhetische Gefühle von Gott hegen kann, ohne ihn persönlich zu fassen, ist ja bekannt. Sobald man aber sich von derartigen allgemeinen Eindrücken her einen Begriff von Gott bilden will, durch den er in Zusammenhang mit unserer Begriffswelt gebracht wird, wird man zu der Annahme der Persönlichkeit Gottes genötigt sein.

Nun ist es ja nicht so, als wenn die Leugner der göttlichen Personalität die Gottheit herabsetzen wollen. Sie sind im Gegenteil darauf aus, die Eigenart der Gottheit gegenüber der bloß menschlichen Geistigkeit zu bewahren. Dabei bricht selbst bei denkenden Geistern leicht der Einwand hervor, daß die Persönlichkeit Gott irgendwie verkörperliche. Daß an Derartiges nicht gedacht ist, zeigt die dargelegte Erkenntnis des Wesens der Persönlichkeit. Dann aber wird auch jetzt noch der Satz Spinozas wider die göttliche Personalität angeführt: *omnis determinatio est negatio.* Indem also Gott als Person bestimmt wird, wird ver-

neint, daß er unpersönlich ist; da es aber Unpersönliches gibt, kann er dann nicht als das absolute Sein angesehen werden. Dieser Einwand ist aber in keiner Weise triftig. Zunächst ist zu sagen, daß wenn von dem göttlichen Allsein das Kennzeichen der Persönlichkeit ausgeschlossen sein muß, es doch ebensowenig Allsein sein kann, wenn es unpersönlich gefaßt wird und somit die Personalität ausgeschlossen bleibt. Sodann muß daran erinnert werden, daß die Personalität keineswegs identisch ist mit der Individualität. Es soll also Gott nicht etwa dem individuell differenzierten Typus der menschlichen Persönlichkeit eingeordnet werden, sondern wenn er als Person bezeichnet wird, so wollen wir ihm damit nur die höchste uns denkbare und zugleich seinem Wesen entsprechende Subsistenzform beilegen. Wenn wir dafür nur von Gottes Geist sprechen wollten, so würde dadurch bloß eine deutliche Formel in eine undeutliche verwandelt werden. Sobald nämlich gesagt werden sollte, was mit Geist gemeint ist, würden notwendig wieder die Merkmale der Persönlichkeit auftreten, denn sie sind mit dem Ausgang des religiösen Gottesbegriffes aus der Liebe gegeben. Man könnte nun aber solche Begriffe wie den „Gesamtgeist" oder den „objektiven Geist" denken und versuchen von hier aus dem göttlichen Geist ohne den Persongedanken gerecht zu werden. Allein der Gesamtgeist läßt sich ebenfalls von der Kategorie der Persönlichkeit nicht lösen. Wie er nämlich in willenhafter Weise auf die Einzelgeister einwirkt, so ist er selbst nichts anderes als die Erhaltung und Fortpflanzung der in der Geschichte sich offenbarenden Kräfte des göttlichen Geistes oder der persönlichen Menschengeister. Wir kommen also hier wieder auf die Persönlichkeit heraus. Deshalb müssen wir bei dem Begriff von dem persönlichen Gott bleiben, nicht nur in der Dogmatik, sondern auch in der philosophischen Erkenntnis, denn der Begriff des absoluten Seins ist entweder nichtssagend oder es wird in ihm die Geistigkeit und somit auch die Personalität Gottes irgendwie vorausgesetzt.

4. Diese Erkenntnis führt aber, wenn sie auseinandergelegt wird, zu einem neuen Satz. Die göttliche Persönlichkeit ist also die Einheit von Selbstbestimmung und Selbstbewußtsein. Die Selbstbestimmung ist aber Funktion des Willens und das Selbstbewußtsein Funktion des Denkens. So wenig Wollen und Denken an und für sich schon Persönlichkeit sind, so sehr verwirklicht

sich die Persönlichkeit in diesen geistigen Funktionen. Des weiteren sind aber Wollen und Denken begleitet von den Zuständen des geistigen Gefühls. Wir haben schon gesehen, daß kein Grund vorliegt diesen Zustand von der geistigen Person auszuschließen. — Indessen ergeben sich bei diesen genaueren Bestimmungen des göttlichen Personlebens Schwierigkeiten, die zu genaueren Bestimmungen gegenüber dem menschlichen Personleben nötigen. — Gott ist also W o l l e n u n d D e n k e n. Das Wollen ist die Objektivierung des Subjektiven, sofern es den im Subjekt vorhandenen Trieb in der objektiven Welt wirksam werden läßt, sei es so, daß er die Objekte auf sich willentlich einwirken oder nicht einwirken läßt, sei es so, daß er die Objekte seiner Tendenz entsprechend nach außen hin wirksam werden läßt. Umgekehrt ist das Denken die Subjektivierung des Objektiven, sei es, daß es von den Objekten direkt hierzu genötigt wird, wobei die Aktivität der Apperzeption nicht ausgeschlossen ist, sei es, daß es durch den Zusammenhang des Weltprozesses, zu dem es selbst gehört, indirekt unter den Einfluß dieser Objekte kommt. Der menschliche Geist steht also als wollender wie als denkender in Wechselwirkung zu der Welt der Objekte. Hierin ist aber enthalten, daß er wollend wie denkend von den Objekten abhängig ist, wenngleich er vermöge seiner Geistigkeit stets bemüht ist diese Abhängigkeit abzumindern, sofern er denkend wie wollend sich die Aktivität und Initiative in der Wechselwirkung mit den Objekten zu erhalten bestrebt ist. Aus diesem Bestreben begreift sich die ganze Struktur des Verhältnisses zwischen Wollen und Denken und zwischen dem erkennenden Ich und den Objekten, vgl. oben S. 266. Nun ist aber dies Streben, in dem uns die Gottähnlichkeit des menschlichen Geistes zu Bewußtsein kommt, dauernd durch die Weltstellung des Menschen gehemmt. Er steht mit seinem Wollen einem gegebenen Weltzusammenhang gegenüber, den er freilich seinen Zwecken dienstbar zu machen vermag, dessen Grundverhältnisse aber seinem Wollen stets bestimmte Schranken setzen, sofern er selbst in diese Grundverhältnisse gebannt ist. Nicht anders steht es bei dem Denken. Der Mensch ist bei aller gestaltenden Kraft seines Denkens doch gebunden an die Schranken und Grenzen seines Erkenntnisvermögens sowie an die größere oder geringere geistige Durchdringbarkeit der ihm sich darstellenden Objekte. Und auch diese Schranke versteht

sich daraus, daß er selbst zu dem Weltzusammenhang gehört und daher abhängig ist von der Stellung, die ihm in diesem zuteil wird. Somit ist der geschaffene Geist als Glied der geschaffenen Welt in seinem Wollen und Denken an diese gebunden und daher von ihr abhängig. Hieraus folgt aber auch die Inkongruenz des Wollens und Denkens. Der Mensch ist genötigt vieles zu denken, was er nicht will und umgekehrt manches zu wollen, was er als verwirklicht nicht zu denken vermag, weil er eben von der ihn umgebenden Welt abhängig ist. Hieraus ergibt sich aber schließlich, daß er nie zu einem dauernden geistigen Gefühl der Selbstbefriedigung zu gelangen vermag, da eben sein Wollen wie Denken beschränkt bleibt. Dies alles hat letztlich seinen Grund in der den Zusammenhang mit dem Weltsein vermittelnden sinnlichen Beschaffenheit des Menschen. Durch sie wird er abhängig von der Welt und sie ist es, die sein Wollen und Denken auch innerlich hemmt, einmal sofern er an die sinnlichen Mittel gebunden ist, sodann aber auch sofern diese mit den sinnlichen Lust- und Unlustgefühlen, die sie veranlassen, die Gradlinigkeit und Ursprünglichkeit seiner rein geistigen Kräfte und Triebe knicken und ablenken. Nicht nur das Verhältnis zwischen dem Geist und der Außenwelt, sondern auch die innere Entfaltung des geistigen Lebens bietet somit Hemmungen dar, die der Geist zwar zu überfliegen trachtet, die ihm aber ständig anhaften.

Hieran fällt aber auf, daß der menschliche Geist diese ihm in seiner Innerweltlichkeit aufliegenden Hemmungen und Schranken stets zu überwinden bemüht ist. Daraus ergibt sich aber, daß die Beschränkung nicht etwa in der Art des Geistes begründet ist, sondern aus seiner besonderen Lage herstammt. Der stärkste Versuch des Geistes über diese Lage hinauszukommen liegt in der Religion vor. In der Religion versucht der Geist ja sich der Innerweltlichkeit zu entwinden und die Überwelt zu erfassen und in sie einzudringen. Daher muß jede Phänomenologie des geistigen Lebens unvollständig bleiben, die nicht die Religion mitbetrachtet, denn in dieser erst wird das tiefste Wesen des Geistes offenbar. Hierüber ist hier nicht wieder zu handeln. Aber es ist auch für unseren Zweck bedeutungsvoll. Wir haben ja gesehen, daß die sinnliche Beschränkung des Geistes nicht zu der Geistigkeit als solcher gehört. Soll nun das geistige Leben Gottes, den wir als reinen und vollkommenen Geist erkannt haben (S. 319), ge-

dacht werden, so ist es notwendig, alle beschränkenden Elemente des geistigen Lebens, die sich aus dessen Gebundenheit an den Weltzusammenhang ergeben, bei Gott in Abzug zu bringen. Wollte man demgegenüber sagen, daß wir dann nur einen Torso geistigen Lebens gewinnen könnten, so kann dieser Einwand nicht anerkannt werden. Denn die von uns angeführten Schranken waren ja nicht in dem geistigen Leben als solchem begründet, sondern ergaben sich aus der empirischen Innerweltlichkeit dieses Lebens. Es ist nichts einzuwenden wider die Möglichkeit geistigen Lebens, das nicht an einen sinnlichen Organismus gebunden und dadurch von der sinnlichen Welt abhängig ist. Dieser Möglichkeit, die nicht die Art eines leeren Postulates hat, sondern Grundtrieben des Geistes entspricht, bietet nun aber die von der Religion dargebotene Erkenntnis der Überweltlichkeit oder der reinen Geistigkeit Gottes die Erfüllung. Wir werden also die Lebensfunktionen Gottes, der Geist ist, als Wollen, Denken und Fühlen bezeichnen dürfen, aber wir müssen dabei hinzufügen, daß diese Funktionen nicht irgendwie sinnlich gebunden, sondern Ausdruck der reinen und vollkommenen Geistigkeit Gottes sind. Die abgeschmackte Frage, ob nicht Gott doch auch einen Körper haben müsse, bedarf keiner Erörterung. Wollte man zu ihren Gunsten etwa anführen, daß sonst nicht verständlich sei, wie Gott die materielle Welt bewegen kann, so wird es genügen daran zu erinnern, daß ja auch der geschaffene Geist von irgendeinem Punkte von der Sinnlichkeit bewegt wird und wiederum sie bewegt, ohne daß wir darum in der Sinnlichkeit etwas anderes als ein ihm entsprechendes Organ zu erblicken hätten. So wenig wir je über das Wie dieses Vorganges experimentell gesicherte Beobachtungen erlangen werden, so wenig dürfen wir der Frage nachgehen, wie denn der ewige Geist, der dies Verhältnis zwischen Geist und Sinnlichkeit in dem Menschen hergestellt hat, die Gesamtheit der sinnlichen Welt zu bewegen und zu denken vermag. Man könnte dies Verhältnis Gottes zu der Gesamtwelt mit dem des Menschengeistes zu seinem Körper vergleichen, wenn nicht diese Vergleichung eine Abhängigkeit Gottes von der Welt in sich schlösse, was der reinen Geistigkeit Gottes widerspräche.

Wenden wir nun die gewonnene Erkenntnis auf das göttliche Wollen und Denken an. Danach ist der gesamte Weltzusammenhang von Gott gewollt und bestimmt. Somit kann die

Welt niemals zu einer Schranke dem göttlichen Willen gegenüber werden. Schwierigkeiten, die sich hier im Hinblick auf das Böse in der Welt ergeben, müssen einem anderen Zusammenhang zur Erörterung überlassen bleiben. Sofern aber der Weltzusammenhang von Gott gewollt ist, ist er der göttlichen Erkenntnis bis in seine Tiefen zugänglich. Es ist nicht möglich, daß er jemals dem göttlichen Erkennen etwas Überraschendes oder Erschreckendes, d. h. etwas Nichtgewolltes vorstellte. Aus diesem Gedanken folgt aber, daß Wollen und Denken bei Gott identisch sind. Das besagt, daß Gott nichts denkt als was er will und nichts will als was er denkt. Wir fassen hierbei Wollen und Denken in dem Sinn des gewollten und gedachten Objektes. Jeder Gottesgedanke ist somit ein Ausdruck dessen, was Gott gewollt hat, denn es ist kein Objekt seiner Gedanken denkbar als ein von ihm gewolltes, da alles, was ist, nur ist, sofern er es will. Man ist aber durch diesen Gedanken nicht veranlaßt Denken und Wollen, als Funktionen betrachtet, in Gott miteinander zu identifizieren. Wenn nämlich die Persönlichkeit in dem Sichselbstwollen und Sichselbstdenken bestand und darin ihre eigentümliche und reiche Lebendigkeit lag, so ist damit auch die Unterscheidung von Wollen und Denken gegeben. Dazu kommt, daß eine reine Produktivität, die nicht vom Denken getragen und begleitet wird, kaum anders als ein unbewußter Naturtrieb vorgestellt werden kann. Endlich ist auch darauf zu verweisen, daß der Gedanke eines geistigen Verkehrs mit Gott kaum gedacht werden kann, ohne die göttliche Fähigkeit Objektives zu subjektivieren oder zu denken. Das hat natürlich nicht den Sinn, als wenn im Gegensatz zu dem soeben Ausgeführten der Mensch willkürliche Einwirkungen auf Gott zu vollziehen vermöchte, da ja Gott nur das denkt, was er selbst gewollt hat. Aber bei aller Reserve, die auf einem solchen Gebiet selbstverständlich ist, wird man doch urteilen dürfen, daß sofern Gott als Persönlichkeit begriffen werden soll, Denken und Wollen in ihm als besondere Lebensbewegungen angesehen werden können.

5. Zu dem dargelegten Unterschied der göttlichen und menschlichen Personalität tritt eine weitere wichtige Differenz. Durch die sinnliche Beschränktheit des Menschen ist, wie schon anderwärts (S. 262 f.) besprochen wurde, die räumliche und zeitliche Art der Anschauungen und Vorstellungen bedingt. Dort zeigte sich

auch, daß der Verstand und die Vernunft des Menschen in ihrer Weise bemüht sind die sinnlich getrennten Dinge zur Einheit zusammenzufassen und -zuhalten. Indessen gelingt dies doch nur in einem sehr beschränkten Maße, da nicht bloß Anschauung und Vorstellung, sondern auch das Denken selbst zurzeit immer nur einen Teil ihres Inhaltes aktuell zu erfassen vermögen, das Übrige versinkt in die Potenzialität. Das Gleiche gilt aber auch von dem Willen, der zurzeit immer nur einzelne Teile des Gewollten zu aktualisieren vermag. Demgemäß verläuft das menschliche Geistesleben in dem stetigen Wechsel von Aktualität und Potenzialität. Das heißt, der Geist behält zwar die Objekte, mit denen er in Berührung gekommen ist, aber er vermag zurzeit nur eines unter ihnen aktiv zu denken oder zu wollen. Nimmt man nun hinzu, daß immer neue Objekte sich dem Wollen und Denken darbieten, sodaß anderes darüber „vergessen" wird oder unter die Schwelle des Bewußtseins gerät sowie daß ein steter Verdrängungsprozeß des früher Gedachten und Gewollten durch neue Einsichten und Absichten stattfindet, so versteht man erst ganz, welche Bedeutung diese letztlich mit der sinnlichen Beschränkung des Geistes zusammenhängende Wandelbarkeit des Geistes in Aktualität und Potenzialität für den Menschen hat. Zwar versuchen die logischen Komplexbildungen, die viele Erscheinungen zu einem Begriff, zwei Begriffe zu einem Urteil und zwei Urteile zu einem Schluß zusammenfassen, dem entgegenzuwirken, aber der Erfolg ist immerhin nur bescheiden und ändert an dem erwähnten Gegensatz von Aktualität und Potenzialität nichts, so sehr darin sich das Streben des Geistes bekundet zu reiner Aktivität vorzudringen. Je nach dem Wechsel des von uns Aktualisierten und demgemäß auch des uns nur potenziell Einwohnenden verschiebt sich der Interessenkreis des Menschen und ist, je nachdem, welche großen Interessenkomplexe regelmäßig aktualisiert werden, eine geistige Entwicklung in dem Menschen anzunehmen. Dieser Wechsel drückt dem menschlichen Geist den Mangel der Wandelbarkeit auf, aber er ermöglicht eben dadurch auch, daß er vom Niederen zum Höheren, vom Bösen zum Guten sich emporentwickelt. Ohne diese Schranke des menschlichen Geistes wäre also eine Bekehrung oder auch ein Fortschritt nicht möglich. So enthält die nämliche Ordnung, die unseren Geist beschränkt, auch die Möglichkeit in sich diese Beschränkung zu überwinden. Wieder zeigt

sich uns also, daß eine dem sinnlich gebundenen Geist eigentümliche Hemmung von dem Geist als solche empfunden und zu überwinden gestrebt wird.

Es erhebt, sich daher wieder die Frage, ob die reine und vollkommene Geistigkeit ebenfalls diesen Beschränkungen unterliegt. Daß der göttliche Geist allgegenwärtig und über den zeitlichen Wandel erhaben sei, das ist in aller Munde, aber es fehlt meist viel daran, daß man die innere Notwendigkeit dieser Urteile sowie ihre Konsequenzen begreift. Wenn nun die Sinnlichkeit die räumliche und zeitliche Art menschlicher Gedanken und Taten bewirkt, so ist es konsequent, daß eine reine geistige Persönlichkeit dieser Beschränkung nicht unterliegt. Das bedeutet aber, daß Gott alles, was er will, in einem will und alles, was er denkt, in einem denkt. Die uns in einer räumlich und zeitlich distanzierten Vielheit der Erscheinungen sich darstellende Welt ist also in dem göttlichen Geist eine Einheit. Das schließt in keiner Weise aus, daß sie für die an sie gebundenen Geister nach Gottes Ordnung eine Vielheit bilden muß. Wenn aber hiernach Gott die Welt in einem erfaßt, so verhält er sich zu allen Teilen der Welt gleichzeitig aktiv, sodaß er also zu nichts in der Welt in einem bloß potenziellen Verhältnis steht. Dies ist auch deshalb unmöglich, weil alles, was ist, wie wir weiter zeigen werden, nur ist, sofern Gott es will. Sonach muß alles Seiende von ihm zugleich gewollt oder gedacht werden. Diese gleichzeitig alles umfassende Aktivität des göttlichen Wollens setzt aber keineswegs alle Teile der Welt einander gleich, sondern setzt sie in das abgestufte Verhältnis der notwendigen Teile eines Systems zueinander. Der göttliche Wille setzt also in einem Akt das einheitliche Weltsystem samt der zu seinem Bestand notwendigen Wechselwirkung seiner Teile. Somit wird das Ganze samt seinen Teilen gleichermaßen in jedem Moment von Gott aktiv gewollt und gedacht. Das führt aber zu dem Satz, daß Gottes Wollen und Denken als *actus purus* zu denken ist. Unter dem *actus purus* verstehen wir aber eine Aktivität, die sich unausgesetzt betätigt, ohne mit Potenzzuständen abzuwechseln. Gott kennt demnach keinen Wechsel von Ruhe und Tätigkeit, er hat kein Bedürfnis nach Erholung und unterscheidet nicht Anfang oder Vollendung in seinem Wollen und Denken. Wenn es in der Genesis heißt, Gott habe geruht von seinem Schöpfungswerk, so

erläutert schon das Johannesevangelium dies durch das Wort: „mein Vater wirket bisher und ich wirke auch“ (5, 17).

Der Sinn des Satzes von dem *actus purus* ist damit gewonnen. Er bedeutet also nicht daß Gott rastlos ein Werk nach dem anderen vornimmt, ohne sich Ruhe zu gönnen, sondern er besagt, daß Gott von Ewigkeit her das Weltganze will und denkt, sodaß von dem Standort Gottes her die Abstände in dem Weltsystem nicht als lokale oder temporale Intervalle in Betracht kommen, sondern in dem Verhältnis der Kausalität und Finalität zueinander stehen und so ewig als Einheit gedacht werden. Für Gott ist also die Spannung und die Entspannung, das Gute und das Böse, die Sünde und die Erlösung nicht in der Form des Zwiespaltes, der in zeitlicher Entwicklung überwunden wird, vorhanden, sondern in der Einheit des ewig gewollten Weltplanes. Er will nicht Paradies ohne Sündenfall und er will nicht Sündenfall ohne Erlösung und er will nicht Erlösung ohne ewige Vollendung. In der ewigen Einheit eines finalen Kausalitätssystems will und denkt er von Ewigkeit her die Welt. Wenn uns Menschen aber, die wir in zeitlichen Gegensätzen diese Beziehung alles Geschehens unter einander durchleben, hierüber das Empfinden der Liebe Gottes aufgeht, so müssen wir den gesamten Weltprozeß unter dem Gesichtspunkt einer Wirkung der göttlichen Liebe, die *actu puro* sich betätigt und somit allen Ordnungen und Verhältnissen des Daseins zugrunde liegt, verstehen. Daß dies dem, der mitten in der Spannung der Gegensätze mit ihren Enttäuschungen und Schmerzen drin steht, zuzeiten unendlich schwer fällt, ist verständlich. Aber um so ergreifender wirkt dann das Erleben der Offenbarung der Liebe und um so sicherer wird die Zuversicht, daß die Liebe sich in Allmacht durchsetzt und daß sie auch dort am Werk ist, wo wir nur Allmacht zu empfinden vermögen. Der es Abend werden läßt, hat es so geordnet, weil es wieder Morgen werden soll. Und der Elend und Not eintreten läßt, tut das, weil neue Höhen nahe sind, die ohne den Durchgang durch die Tiefe nicht erfaßt werden können. — Es ist also nicht an dem, als hätten wir die Grunderkenntnis, daß Gott heilige Liebe ist, aus dem Auge verloren. Wir halten an ihr fest, indem wir Gott als denkenden und wollenden Geist zu verstehen uns bemühen und dabei die unausgesetzte und unwandelbare Aktivität seiner Liebe hervorheben.

6. Wir haben endlich gesagt, daß auch das Gefühl als Bestandteil des göttlichen Personlebens anzusehen sei. Wir denken dabei natürlich an ein rein geistiges Gefühl und beschränken hier wie sonst diesen Begriff auf die Zuständlichkeit, welche als Begleitung irgendwelcher Akte in dem Geist eintritt. Wenn man das Gefühl als ein Ruhen nach vollbrachter Tat ansieht, so kann nach dem Gesagten von einem Gefühl in Gott nicht geredet werden. Dasselbe gilt, wenn man das Gefühl nur im Gegensatz von Lust und Unlust anerkennen will. Aber beides folgt nicht aus dem Wesen des Gefühls. Es gehört zur Lebendigkeit des göttlichen Geistes, daß wie er seine Willensakte im Selbstbewußtsein sich selbst vergegenwärtigt, so dies auch von einer stetigen Selbstbefriedigung als dem Gefühl der Vollkommenheit begleitet ist. Es ist also nicht zu tadeln, daß die übliche Auffassung, wenn auch erst unter den göttlichen Eigenschaften, diesem Gedanken durch die Annahme der Seligkeit Gottes entspricht. Aber es dürfte der systematische richtige Ort zur Einstellung dieses Gedankens schon hier bei der Erkenntnis des göttlichen Personlebens liegen, indem er hier der göttlichen Personalität das Bewußtsein ihrer Vollkommenheit einfügt.

7. Nun ist aber an diesem Orte eine weitere von altersher überlieferte Formel zu erwägen. Man pflegt nämlich seit Tertullian die göttliche Natur von der allerdings trinitarisch gefaßten Personalität Gottes zu unterscheiden. Wenn wir an den Menschen denken, so bezeichnen wir als seine Natur die Summe der ihm durch seine natürlichen, körperlichen wie geistigen, Anlagen gegebenen Möglichkeiten. Die Person ist dagegen die freie Verwirklichung dieser Möglichkeiten. Daher haben wir eine Natur, aus der wir mancherlei zu machen vermögen und sind eine Person, die diese Gestaltung der Möglichkeiten zu geistiger Wirklichkeit ausführt. Sofern uns auch die Fähigkeit zum persönlichen Leben gegeben ist, kann auch dies zu der menschlichen Natur gerechnet werden. Sofern aber dies persönliche Leben sich in einer Reihe von geistigen Akten realisiert, ist es in dieser Aktivität nicht Natur, sondern aktive Person. Natur sind wir also vermöge unserer Potenzialität, die freilich auch die Fähigkeit zur Aktualität in sich faßt, Person aber sofern wir selbst in geistiger Freiheit uns aktualisieren. Natur ist uns gegeben und wir sind Natur als etwas Gesetztes. Person sind wir, sofern wir uns selbst bestimmen und

setzen. Daher ist der Umfang des Möglichen oder der Natur in uns größer als der Umfang des Aktualisierten oder des Persönlichen, denn kein menschliches Personleben vermag alle die Möglichkeiten, die ihm von seiner Natur mitgegeben sind, zu aktualisieren. In anderen Verhältnissen hätten wir anderes leisten und werden können und schon die Kürze unseres Lebens hindert die Erschöpfung aller gegebenen Möglichkeiten durch das persönliche Leben.

Wenn wir diese Unterscheidung auf das göttliche Leben anwenden wollen, so darf das nur geschehen, indem wir uns das Bewußtsein dessen bewahren, daß wir dadurch um der Bequemlichkeit der Rede willen einen rein menschlichen Unterschied auf Gott übertragen. Da nun aber das strengere Denken uns von der Undurchführbarkeit dieser Unterscheidung an dem göttlichen Wesen überzeugt, wird man gut tun, in der Dogmatik diese Unterscheidung fallen zu lassen. Das war ja gerade der Kern des eben durchgeführten Gedankens, daß Gott reine Aktualität ist, daß er unausgesetzt wollend und denkend sich selbst und die von ihm gewollte Welt aktualisiert. Daher bleibt in Gott kein Platz für die Potenzialität oder die Natur. Sollte nämlich ein Mögliches in Gott angenommen werden, so müßte dies von anderswoher ihm geworden sein. Wäre es nämlich durch ihn selbst geworden, so wäre es ja durch ihn aktualisiert, also nicht mehr Natur oder Gegebenes, sondern persönliche Betätigung. Wollte man aber sagen, daß Gott zwar sich selbst setzt, aber einiges von seinem Wesen wirklich aktualisiert, anderes aber als Potenzialität zurücklegt, sodaß er etwa zuerst seine Gerechtigkeit, dann aber seine Liebe aktualisiert, so wäre das ein in jeder Richtung unvollziehbarer Gedanke. Denn es müßte dies Mögliche oder Zurückgelegte als von Gott selbst gesetzt, ja auch aktuell sein, und selbst wenn man eine zeitliche Entwicklung unmöglicherweise in Gott annehmen wollte, würde dadurch an dem erkannten Tatbestand nichts verändert werden, denn es bliebe immer dabei, daß er dies ist vermöge seiner Selbstsetzung. Man geriete so nur in den Widerspruch, daß das Prinzip aller Wirklichkeit etwas als wirklich setzt, was dann doch wieder nur als möglich angesehen werden soll. Mithin kann von einem bloß Möglichen, d. h. einer Natur in Gott, nicht geredet werden.

Man hat aber auch die Trinität in dieser Richtung verwenden

wollen (Weiße, vgl. auch die Lehre der Kappadocier). Hiernach würde die göttliche Usie als die Möglichkeit aller Möglichkeiten anzusehen sein. Aus dieser absoluten Möglichkeit gehen dann die drei Hypostasen als persönliche Wirklichkeit hervor. Allein diese Konstruktion erweist sich ebenfalls als undurchführbar. Die Frage ist nämlich, wie es dann zu der Setzung der Hypostasen kommt. Entweder muß die Usie die Hypostasen aus sich hervorgehen lassen, dann ist sie eben Aktualität und nicht Potenzialität. Oder der Vater ist es, der die Hypostasen aus sich setzt, dann ist nur er Gott in eigentlichem Sinn. Dann ist aber auch nicht zu verstehen, wozu die Usie überhaupt angenommen wird. Ist der allmächtige Vater das zeugende Prinzip, so bedarf er zu seiner Tätigkeit nicht des Substrates einer Möglichkeit. Oder es ist die Usie bloß das *κοινόν* von den drei Hypostasen, dann ist sie entweder eine inhaltslose Abstraktion, die zudem die Einheit Gottes gefährdet, oder sie ist bloß ein anderer Ausdruck dafür, was sonst Vater genannt wird (vgl. Dogmengesch. II[3], 131 f.). Es läßt sich also auch von dem Standort der trinitarischen Spekulation her nichts Durchschlagendes für die Annahme einer göttlichen Natur beibringen, auch wenn man den sehr fragwürdigen Ansatz zu dieser Spekulation gelten lassen wollte. In Wirklichkeit beruht die Annahme einer göttlichen Natur, wenn sie nicht bloß bequeme Anwendung einer geläufigen Kategorie ist, auf dem neuplatonischen Gottesgedanken als dem absoluten Urgrunde, der als die absolute Möglichkeit und Einheit der Mutterschoß alles Wirklichen und Besonderen ist. Die Unerschöpflichkeit dieses pantheistischen Urgrundes veranschaulicht man sich daran, daß aus ihm die trinitarischen Hypostasen sowie alles Konkrete und Wirkliche emporsteigen und auch an der Erwägung unendlicher in Gott verborgener Möglichkeiten, die nie Wirklichkeit werden. Selbst dann, wenn man in richtiger Erkenntnis Gott als den absoluten Willen faßt, kann, wie bei Duns Scotus und den Nominalisten (vgl. Dogmengesch. III[3], 578. 610), mit dem Gedanken gespielt werden, daß in dem göttlichen Willen außer und neben dem von ihm Verwirklichten eine unendliche Fülle anderer Möglichkeiten der Welt- und Heilsordnung bestehe. Aber dieser Gedanke ist leer oder ein bloßes Spiel mit abstrakten Möglichkeiten. Andererseits kann man die Forderung einer göttlichen Natur oder in ihr beschlossener ruhender Möglichkeiten aus der Tatsache her-

zuleiten versuchen, daß doch in Wirklichkeit Gott in dem Verlauf der Religionsentwicklung sein Wesen in verschiedenartigen Wirkungen dem Menschen zu Bewußtsein kommen läßt, daß also demgemäß das ihm Mögliche nur allmählich verwirklicht werde. Aber diese Auffassung geht auf eine leicht zu durchschauende Verwechslung der allmählich anwachsenden Erkenntnis Gottes seitens der Menschen mit der Art des sich offenbarenden göttlichen Wirkens zurück. Dies ist als ewig zu allen Zeiten und unter allen Umständen mit sich selbst gleich, aber die unter diesem Wirken in der Zeit erfolgende allmähliche Vertiefung und Erweiterung der menschlichen Erfahrung von Gott unterliegt begreiflicherweise einer Entwicklung, die dann unwillkürlich in Gott projiziert wird, als wenn auch in ihm selbst der in seiner Natur gegebene Kreis des Möglichen erst allmählich durch seine Person verwirklicht würde. Aus dem Gesagten ergibt sich aber auch, daß in dem Maße, in dem die Menschheit unter der Leitung der göttlichen Offenbarung in der Erkenntnis Gottes fortschreitet, gesicherte Sätze über die Gottheit erreicht werden können. Deshalb sind erst die in der Religion der Vollendung oder dem Christentum enthaltenen Gedanken über Gott als die sachentsprechende Erkenntnis anzusehen.

Wir haben in diesem Paragraphen gesehen, daß die von dem Christentum in der Offenbarung Christi erschlossene Erkenntnis Gottes als der heiligen Liebe in dem Begriff Gottes als des persönlichen Geistes, der als solcher, und zwar in der Form reiner Aktualität, will, denkt und fühlt, erfaßtwird.

§ 16. Der Begriff der absoluten Persönlichkeit Gottes.

1. Die Persönlichkeit Gottes empfängt in der christlichen Anschauung eine eigentümliche Näherbestimmung durch die Dreifaltigkeit der göttlichen Person. Es könnte also geraten erscheinen, gleich hier auf diese Lehre einzugehen. Aber andererseits sollten in unserem Zusammenhang die Begriffe gefunden werden, die dem göttlichen Wesen als Liebe und Heiligkeit die erforderliche Subsistenzform gewähren. Nachdem sich von der Liebe her die Persönlichkeit als die entsprechende Form heraus-

gestellt hatte, werden wir gut tun um der Einheit der Begriffsbildung willen sofort uns um die der Heiligkeit gemäße göttliche Subsistenzform zu bemühen. Dann erst wird sich die Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes nach allen Seiten hin dem Verständnis zu erschließen vermögen.

2. Die Heiligkeit Gottes, so hörten wir S. 319, bezeichnet die Idee seiner reinen Geistigkeit. Sofern aber Gott sich als Liebeswillen wirksam erweist, waren wir genötigt sein Wesen in dem Begriff des persönlichen Lebens zu erfassen. Diese Bestimmung ist aber auch zugleich ein Ausdruck für das Sein Gottes als Geist. Nun soll aber Gott reiner oder überweltlicher Geist sein. Die Formel des reinen Aktes, die wir im Verlauf der Betrachtung seiner Personalität bilden mußten (S. 342), führte uns schon an einem Punkte zur Herausstellung eines Unterschiedes der Subsistenz Gottes zu der Subsistenz der geschaffenen Geister. Dieser Unterschied muß aber weiter untersucht werden. Das geschieht, indem wir die Frage nach der Subsistenz Gottes als des Heiligen oder des reinen Geistes aufwerfen. Es ist üblich geworden im Anschluß an die Hegelsche Terminologie die aufgeworfene Frage zu beantworten mit dem Ausdruck der Absolutheit der göttlichen Subsistenz. Gegen diesen Ausdruck können Bedenken erhoben werden. Das Absolute bezeichnet an sich das von allem Bestehenden Losgelöste, das als solches von keinem anderen abhängig ist oder lediglich durch sich besteht. Das Absolute ist also das reine Sein, ohne das nichts sein kann, das aber in seinem Bestande von keinem außerhalb seiner bestehenden Sein bestimmt wird. Einerseits ist also nichts ohne das Absolute, andererseits ist das Absolute von nichts anderem abhängig. Das Sein, das alles bedingt, ist also selbst durch nichts bedingt. Soll aber das Absolute so gedacht werden, so kann man es nicht als irgendwie materiell betrachten, denn hierdurch würde es nach dem Begriff der Materie als teilbar und somit in der Abhängigkeit seiner Teile voneinander bestehend anzusehen sein. So könnte aber nicht wohl von seiner schlechthinigen Unbedingtheit gesprochen werden. Das wäre aber auch dann nicht möglich, wenn man sich einen Urgrund alles Seienden dächte, in dem Geist und Materie ungeschieden ineinander sind. Auch so würde eines von dem anderen in Gott abhängig sein oder nur das eine wäre wirklich Gott, das andere dagegen die von Gott

noch nicht geschiedene Welt. Auf das Gleiche kommt aber letztlich auch der Gedanke hinaus, daß Gott das reine Sein ist, das sich in allem konkret Daseienden darstellt. So oder so würde Gott der schlechthinigen Unbedingtheit oder Selbständigkeit beraubt werden. Aber gerade dies ist es, worauf es ankommt, wenn wir für die göttliche Heiligkeit nach der geeigneten Subsistenzform suchen. Die metaphysische Fassung des Begriffes des Absoluten kann also allerdings so gedeutet werden, daß sie unserem Bedürfnis nicht entspricht. Das geschieht aber, wenn man das reine Sein an die Stelle der reinen Geistigkeit treten läßt, zumal keinesfalls deutlich wird, weshalb das reine Sein eine konkretere Existenzform darbieten soll als die reine Geistigkeit. Wenn wir also trotzdem bei dem Begriff der Absolutheit bleiben wollen, so müssen wir den einmal vorhandenen Begriff so verdeutlichen, daß er dem von uns gefundenen Gedanken wirklich entspricht.

3. Zu dem Zweck erinnern wir uns der Elemente, welche die Idee der Heiligkeit in sich befaßte, vgl. S. 314f.. Es waren folgende. Gott ist schlechthin erhaben über die Welt. Er wirkt in der Welt, ist aber nie welthaft. Daher muß der, welcher mit ihm in Gemeinschaft treten will, sich innerlich von dem welthaften Wesen lösen. Diese Gedanken fassen sich aber zusammen in der reinen Geistigkeit des göttlichen Wesens. Hierin ist nun offenbar ein dreifacher Anschauungskomplex enthalten. Zunächst ist Gott schlechthin von der Welt verschieden vermöge seiner überweltlichen Geistigkeit. Sodann steht er zu der Welt in regelmäßiger Beziehung, denn ohne eine solche wüßte der Mensch nichts von ihm und kümmerte sich nicht um ihn. Da er aber nicht in einem an sich seienden Verhältnis zu der Welt steht, so muß seine Beziehung zu der Welt eine selbstgewollte sein. Wir sollen nun eine Subsistenzform für dies der Welt abgewandte und doch wieder zugewandte rein geistige Wesen finden. Der Begriff der Personalität ist zu diesem Zweck offenbar nicht ausreichend, da er an sich die Weltabgewandtheit nicht zu decken vermag. Nun soll der gesuchte Subsistenzbegriff der Verschiedenheit Gottes von der Welt oder der Überweltlichkeit entsprechen. Er wird also in schlechthinigem Gegensatz zu der Subsistenzform der Welt stehen müssen. Die Welt hat aber ihren Bestand vermöge der wechselseitigen Beziehung ihrer Teile untereinander. Das heißt, alles in

der Welt bestimmt ein anderes, sofern und soweit es von anderem bestimmt wird. Das so in mannigfachster Wechselwirkung sich realisierende Kausalsystem ist die Welt. Diese bedingte und relative Existenzweise aller Teile der Welt besteht, genauer betrachtet, in dreierlei, nämlich daß jedes seinen Ursprung und seinen Bestand durch ein anderes erhält sowie daß sein Wirken auf anderes abzielt, das ihm gegeben ist. Die weltliche Subsistenzform ist somit die der Wechselbeziehung zu anderem und daher des Bedingtseins durch anderes. Das braucht nicht weiter begründet zu werden, denn auch dort, wo ein menschliches Subjekt aktiv Zwecke verwirklicht, sind ihm die Zwecke samt der Möglichkeit sie zu verwirklichen von außen her gegeben. Soll nun aber ein Wesen als subsistierend gedacht werden, das schlechthin überweltlich ist, so muß von ihm gesagt werden, daß es die Ursache seines Seins sowie den Grund seines Bestandes an sich selbst hat und daß es den Zweck seines Wirkens in sich selbst trägt. Wenn also Gott selbst sowohl Ursache wie Zweck ist, so ist auch sein hiermit gegebener Bestand in nichts anderem als in ihm selbst begründet. Somit kann gesagt werden, daß sofern Gott reiner Geist ist, er aus sich, zu sich und durch sich ist. Dies ist im Unterschied zu allem Weltlichen die Art seiner Subsistenz. Das Weltliche ist durch anderes bedingt und kann daher nur in relativem Sinn als selbständig bezeichnet werden. Dem gegenüber ist die göttliche Subsistenzform als schlechthinige Selbständigkeit zu bezeichnen. Diese in jeder Richtung unbeschränkte Selbständigkeit ist somit die Absolutheit Gottes. Der Zustand, in dem die Welt sich befindet, wird also stets durch ein anderes bedingt, während der Zustand Gottes reiner Selbststand ist. Oder Gott ist was und wie er ist dadurch daß er es sein will. Eben dies, daß er von nichts außer ihm Seienden bedingt wird, ist es, was seine eigentümliche Subsistenz im Unterschied zu allem Weltlichen ausmacht. Daß dieser Gedanke der göttlichen Selbständigkeit auch für die praktische Gottesanschauung von Bedeutung ist, kann an den Eigenschaften der göttlichen Treue, Unveränderlichkeit usw. erprobt werden.

4. Die reine Geistigkeit Gottes besteht also so, daß Gott sie in schlechthiniger Selbständigkeit selbst setzt. Diese Selbständigkeit der Selbstsetzung tritt also hinzu zu der göttlichen Personalität als eine weitere Form göttlicher Subsistenz. Ob diese beiden

Subsistenzformen miteinander vereinigt werden können, wird in dem nächsten Abschnitt zu erwägen sein. Hier muß noch ein weiterer Ausblick hinsichtlich des Verhältnisses Gottes zur Welt untersucht werden. Die göttliche Heiligkeit schloß nicht nur ein negatives, sondern auch ein positives Verhältnis Gottes zur Welt in sich. Letzteres ist freilich nicht zu erfassen ohne die Erkenntnis der göttlichen Liebe. Aber immerhin ist es zum Verständnis auch dieser von Belang zu untersuchen, ob nicht auch die Erkenntnis der göttlichen Absolutheit in einen Zusammenhang zu jener gebracht werden kann. Wir sahen, daß die Welt ein auf wechselseitige Abhängigkeit ihrer Teile begründetes System ist. Die Existenz wie der diese bedingende Zusammenhang dieses Systems ist aber, wie schon gesagt wurde (S. 97 f.), nicht als eine notwendige, sondern als eine kontingente Tatsache zu bezeichnen. Das Kausal- oder auch Finalsystem, als das wir uns die Welt denken, enthält ja in sich selbst kein Prinzip zur Herleitung seines Bestandes. Das System erfordert aber, je strenger man seine Bewegung erfaßt, desto mehr die Annahme einer ersten Ursache und eines letzten Zweckes. Aus dieser Erwägung sind die Gottesbeweise hervorgegangen, vgl. S. 304. Ihr Fehler bestand darin, daß sie der Verstandesempirie der Weltbeobachtung ein Prinzip entnehmen wollten, das mit den Mitteln dieser Empirie nicht zu erfassen ist. Ganz anders ist die Lage, in der wir uns jetzt befinden. Wir haben auf einem anderen Wege die Gewißheit des schlechthin selbständigen Geistes, der in der Welt sich als wirksam erweist, kennen gelernt. Wir müssen auf der anderen Seite zugestehen, daß es ein berechtigtes logisches Postulat ist nach einer Ursache und einem Zweck der Welt zu fragen. Wenn nämlich alles in der Welt sowohl Ursache als Wirkung ist, so kann nichts in der Welt nur Ursache sein. Dann muß aber logisch eine außerweltliche Ursache der Welt postuliert werden, von der feststeht, daß sie Ursache ihrer selbst ist. Eine solche Ursache haben wir aber soeben in dem schlechthin selbständigen Geist Gottes gefunden. Dann liegt aber der Schluß nahe, daß wir in dem Willen Gottes die gesuchte erste Ursache zu erblicken haben. Der, welcher aus sich, durch sich und zu sich ist, würde danach auch der sein, aus welchem die Welt ist und durch den und zu dem sie ist. *Ἐξ αὐτοῦ καὶ δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν τὰ πάντα* (Röm. 11, 36). Somit würde der sich selbst setzende

ewige Wille auch die Welt in ihrem Sein und Sosein, in ihrem Werden und dessen Ziel gesetzt haben. Das heißt, Gott wäre als Schöpfer, Erhalter und Regent der Welt erkannt. Je mehr man die enge Verknüpfung der Entwicklung des religiösen Geisteslebens mit der Entwicklung der Natur und der Geschichte wahrnehmen lernt vermöge der religiösen Erkenntnis, desto gewisser wird man der Richtigkeit des religiösen Urteils über Ursprung, Bestand und Ziel der Welt, das wir ausgesprochen haben.

Es ist bei dieser Verknüpfung der religiösen Erkenntnis mit der natürlichen Weltbetrachtung keineswegs an dem, als fielen wir jetzt in den Fehler der Gottesbeweise zurück, den wir aufgedeckt haben S. 305 f.. Denn nicht so liegt es, als wenn wir aus den empirischen Verstandesbegriffen eine Vernunftidee erschlössen, sondern wir setzen die uns von anderswoher gewiß gewordene Vernunftidee mit dem aus jenen Verstandesbegriffen erwachsenden logischen Postulat in Beziehung und kommen hierdurch zu einer Kombination, wider die weder von den verständigen Begriffen der Welt her noch auch von der religiösen Vernunftidee aus ein Verdikt auf logische Unmöglichkeit erhoben werden kann. Wir haben hierüber schon S. 308 das Notwendige gesagt und wollten die Gelegenheit nicht vorübergehen lassen ein wichtiges Beispiel für das dort im allgemeinen charakterisierte Verfahren vorzulegen. Daß man vom Standpunkt und mit den Mitteln der reinen Natur- oder Geschichtsbetrachtung einen Beweis für das Dasein Gottes nicht zu führen vermag, bleibt demnach so bestehen, wie es früher erkannt worden ist (S. 306 f.). Von dem Standpunkt der empirischen Forschung her wird also auch der aus anderen Quellen Gottesgläubige die Existenz Gottes nur als eine spekulative Hypothese zu bezeichnen vermögen. Das schließt aber keineswegs aus, daß der, welcher die religiöse Erkenntnis Gottes zum Gegenstand seiner Forschung macht, einen Zusammenhang zwischen Gott und der Welt mit Sicherheit wahrzunehmen vermag. Das gilt nicht nur von der theologischen Dogmatik, sondern auch von der philosophischen Metaphysik.

5. Jetzt kommen wir zu der S. 351 zurückgestellten Frage nach dem Verhältnis der Personalität Gottes zu seiner Absolutheit im Sinne der schlechthinigen Selbständigkeit der Subsistenz. Diese Frage läuft parallel der früher (S. 326 f.) erörterten nach dem Verhältnis von Heiligkeit und Liebe. Wenn wir Gott

als den schlechthin Selbständigen bezeichnen, so soll er dadurch nicht nur als ein besonders geartetes Wesen charakterisiert werden, sondern er soll auch als der Eine erkannt werden, in dessen Willen alle übrigen Wesen enthalten sind, sodaß ihr Sein und Leben durch ihn bedingt und von ihm dem allein Unabhängigen abhängig ist. Das hat nicht den Sinn, als wenn er alles oder das All Gott wäre, sondern es will nur keine Existenz anerkennen, die nicht von ihm ausginge und durch ihn ihren Bestand hat. Daß dies Verhältnis Gottes zu allem Seienden sich durch das Verhalten Gottes als wollender und denkender Geist verwirklicht, wird zum Ausdruck gebracht in der Personalität der göttlichen Subsistenz. Absolutheit als die Selbständigkeit reiner Geistigkeit und Personalität als die freie Selbstbestimmung Gottes zum Wollen und Wirken sind demnach nicht zwei einander ausschließende Subsistenzformen des göttlichen Lebens. Vielmehr fordert die eine die andere. Man kann Gott nicht als selbständige reine Geistigkeit denken ohne ihn zugleich als aktives Wollen und Denken vorzustellen, vgl. S. 337. Und man kann nicht vom Wollen und Denken Gottes reden ohne es als göttlich, d. h. aber als schlechthin selbständig zu denken. Hieraus ergibt sich, daß beide Existenzformen einander fordern und ergänzen. Redete man nur von der Personalität Gottes, so fehlte die Erkenntnis der Göttlichkeit dieser Person. Dächte man nur an die Selbständigkeit und reine Geistigkeit der Gottheit, so mangelte die Feststellung des Erweises ihrer Göttlichkeit in aktiver Betätigung. Ersteres würde nur besagen, daß Gott seinesgleichen an allen geistigen Personen hat, letzteres brächte nur die Differenz seines Wesens von allen sonstigen Wesen zum Ausdruck. Erst indem beides miteinander verbunden wird, ergibt sich eine wirkliche Erkenntnis der Form der göttlichen Subsistenz. Nur *die* persönliche Subsistenz, die schlechthin selbständig ist, ist *göttliche* Person und nur die schlechthinige Selbständigkeit, die sich wollend und denkend betätigt, ist göttliche *Person*. Der Begriff der göttlichen Subsistenz, der es ermöglicht Gott in den Zusammenhang unserer Begriffswelt zu stellen, kann nur so beschaffen sein, daß er sowohl die absolute Differenz Gottes von der Welt als auch seine Beziehung zu der Welt herausstellt. Dies ist aber der Begriff der *absoluten oder schlechthin selbständigen Persönlichkeit Gottes*. Wie das Wesen oder die Substanz Gottes

in der Idee der heiligen oder rein geistigen Liebe erfaßt wurde (S. 326), so wird die Subsistenz des göttlichen Wesens erkannt in dem Begriff der absoluten Persönlichkeit. Wir haben zu dem Zweck die Irrungen, die sich an den Begriff des „Absoluten“ schließen konnten, fortgeschafft.

Dann sind wir aber in der Lage nicht bloß zu sagen, was Gott ist, sondern auch wie er ist. Erst wenn das erkannt oder ein denkbarer Begriff von der Existenz Gottes gebildet worden ist, sind wir befähigt logisch zusammenhängende und in sich widerspruchslose Begriffe zu bilden von Gott in seinem Verhältnis wie in seinem Verhalten zu der Welt. Gott oder die heilige Liebe subsistiert also in der Form einer rein geistigen oder schlechthin selbständigen Persönlichkeit. Als solche ist Gott einerseits in aktivem Wollen in der Welt wirksam, andererseits aber nie welthaft, indem er der Wechselwirkung des weltlichen Geschehens nicht untersteht und nicht unterstehen kann. Mit letzterem ist sein konstantes Verhältnis zur Welt, mit ersterem sein konstantes Verhalten zu ihr ausgedrückt. Daß beides einander fordert, wurde bereits gezeigt. Wenn wir also in der dialektischen Entfaltung der göttlichen Idee gemäß der Weltabgewandtheit und der Weltzugewandtheit dieser zunächst zu einem doppelten Begriff der göttlichen Subsistenz gelangt sind, so gibt das nur die Dialektik unseres Weges wieder. Der Begriff der konkreten Existenz Gottes ist aber durch die vorangegangene Erörterung in seiner widerspruchslosen Einheit erwiesen werden.

6. Wir könnten mit diesem Resultat die Darstellung beenden, wenn sich nicht an einem Punkte eine Lücke gezeigt hätte, die wir zu schließen versuchen müssen. Wir haben gemäß der spezifisch christlichen Gotteserfahrung die Tätigkeit Gottes als Liebe bezeichnet. Nun hat sich aber allmählich ergeben, daß die göttliche Tätigkeit sich nicht nur auf den Menschen bezieht, sondern das Universum zum Gegenstand hat. Grade die Erörterung der göttlichen Absolutheit, von der wir herkommen, hat diesen Punkt deutlich herausgestellt. Mag nun immerhin der letzte Zweck Gottes die Erweisung seiner Liebe an der ihrer fähigen Geisterwelt sein, so wird man doch unmöglich das gesamte Wirken Gottes an der Welt als Liebe zu charakterisieren vermögen. Vielmehr ist die Liebe eine durch einen besonderen Zweck bedingte Form der allumfassenden göttlichen Willensbe-

tätigung. Auf diese letztere sind wir aber mehrfach gestoßen. Das Verhalten Gottes zu der Welt, wie es seinem Verhältnis zu ihr entspricht, wird aber nach der formalen Seite umfassend dargestellt in dem Begriff der göttlichen Allmacht. Man pflegt letztere unter den göttlichen Eigenschaften zu behandeln. Das ist, wie wir noch sehen werden, logisch nicht unmöglich. Aber es wird sich trotzdem empfehlen von der Allmacht schon in unserem Zusammenhang zu reden. Wenn Gott wirksamer Wille ist und sich als solcher in der Herstellung der Weltordnung erweist, so wird man die Allmacht nicht nur als eine Eigenschaft Gottes auffassen dürfen, sondern in ihr eine Darstellung des göttlichen Wesens selbst anzunehmen haben.

Der Begriff der Allmacht wird in der Regel als das Vermögen Gottes alles, was er will, zu verwirklichen verstanden. Man kommt dann zu der Unterscheidung der *potentia dei ordinata et absoluta* und versteht unter ersterer den Willen Gottes, sofern er die reguläre Ordnung des Weltverlaufes bewirkt, unter letzterer dagegen das göttliche Vermögen statt dieser Ordnung eine andere zu wählen oder sie auch aufzuheben oder im einzelnen Fall durch eine andere zu ersetzen. Bei letzterem denkt man dann vor allem an die Wunder. Bei dieser Betrachtungsweise ist es erklärlich, daß man sich immer mehr entwöhnt den regelmäßigen Weltzusammenhang als gottgewirkt anzusehen und Gottes Wirken in Natur und Geschichte immer mehr auf die Ausnahmefälle oder die Wunder beschränkt. Dadurch wird aber die fromme Naturbetrachtung zerstört und für sie ein völlig unzureichender Ersatz in dem Gedanken dargeboten, daß wie einst Gott seine Gegenwart durch Wunder offenbart habe, er es auch jetzt noch tun könne. Statt also an dem regelmäßigen Geschehen das göttliche Wirken wahrzunehmen, sucht man es in Ausnahmefällen. Und statt im Wirklichen Gott zu erkennen, wendet man sich dem bloß Möglichen zu. — Wir müssen uns zunächst von dieser irreführenden Einstellung der Gedanken freimachen. Die religiöse Erkenntnis von der Weltwirksamkeit Gottes besagt dem gegenüber, daß Gott als der schlechthin selbständige Wille das gesamte Weltsystem mit allen seinen Ordnungen und Gesetzen setzt und in ihm sich wirksam erweist. Ist somit alles Geschehen durch das göttliche Wirken bedingt, so wird man besser als von der Allmacht Gottes von seiner Allwirksamkeit reden. Jedenfalls ist der Gedanke der

Allmacht nicht der, daß Gott alles machen kann, sondern daß er alles macht. Aber diese Erkenntnis von der Wirkung Gottes in dem Natur- und Geschichtszusammenhang ist selbstredend keine natürliche Einsicht, sodaß man also Gottes Gegenwart hier oder dort wahrnehmen oder seine Wirkungen von den natürlichen Geschehnissen empirisch unterscheiden könnte. Vielmehr beruht diese Erkenntis auf religiösen Empfindungen der göttlichen Gegenwart. Diese Empfindungen werden nicht selten an der Beobachtung des Umfanges und der Unverbrüchlichkeit der Naturordnung eine Bestätigung erhalten.

7. Aber oft sind es gerade paradoxe und unerwartete Geschehnisse der Natur und Ereignisse der Geschichte, an denen dem Menschen die Empfindung der wirksamen Nähe Gottes aufgeht. In solchen Fällen pflegt man von Wundern zu reden und einen Erweis der göttlichen Allmacht darin zu erblicken, daß er um der Menschen willen die Naturgesetze außer Wirkung treten und durch „höhere" Gesetze ersetzt werden läßt. Aber diese Auffassung unterliegt den schwersten Bedenken. Zunächst ist es eine äußerliche Anschauung, die das eigentliche Wesen des Wunders in irregulären Naturerscheinungen erblickt. Solche kommen zumal in dem Gesichtskreis noch weniger gebildeter Völker häufig vor, ohne daß man ihnen religiöse Bedeutung beilegt. Erst dann, wenn eine derartige Erscheinung in der Seele das Bewußtsein der Nähe Gottes hervorruft, gewinnt sie wunderbaren Charakter. Das Wunder ist somit eine besondere Form der göttlichen Offenbarung. Wie nur dort von Offenbarung gesprochen werden kann, wo der Glaube dem Offenbarungswort korrespondiert (S. 239), so ist ein Wunder nur dort vorhanden, wo über der Erscheinung oder dem Ereignis in Natur oder Geschichte in der Seele ein unmittelbares Innewerden des nahen Gottes, d. h. Glaube entsteht. Ohne Glaube also kein Wunder. Dieser Satz bedeutet aber nicht, daß der Glaube das Wunder produziert oder daß „das Wunder des Glaubens liebstes Kind ist", sondern daß das Wunder die Herstellung einer Beziehung Gottes zum Menschen ist, die ihre Vollendung in dem Glauben des Menschen findet. Überall dort, wo durch sinnliche Mittel in dem Menschen das Bewußtsein der Nähe Gottes entsteht, ist also ein Wunder vorhanden. Hierin liegt das eigentliche Wesen des Wunders. Es ist demnach gleichgültig, ob der Exponent der

göttlichen Offenbarung in einer vernünftigen menschlichen Unterweisung oder in einzelnen ekstatischen Aussprüchen besteht oder ob er in regelmäßigen geschichtlichen und natürlichen Erscheinungen oder in irregulären und paradoxen Ereignissen wirksam wird. Man kann das Wunderbare ebensogut über einer Predigt wie über einer durch ärztliche Mittel erfolgenden Heilung wie über einer unerwarteten plötzlichen von keinem Mittel abhängigen Genesung erleben. Es kann einem aufgehen an dem Gesamtverlauf einer geschichtlichen Entwicklungsreihe oder an einem besonderen rätselhaften historischen Ereignis. Das entscheidende Moment liegt also nicht in der Gestaltung der äußeren Mittel, sondern in dem Erleben des göttlichen Willens in äußeren sinnlich wahrnehmbaren Worten oder Erscheinungen. Für all das bieten uns die Wunder in der alt- und neutestamentlichen Geschichte eine Menge von Belegen. Die klassische Definition des Wunders liefert und Ps. 118, 23: „Von Jahweh her ist es geschehen, ein Wunder ist es in unseren Augen.“ Was sich dem Glauben als Gottestat darstellt, das ist ein Wunder.

Nicht also die äußere Irregularität einer Erscheinung macht sie zum Wunder, sondern daß Gott durch dies sinnliche Mittel sich der Seele zu erleben gibt. Nun ist es keineswegs auffallend, daß es häufig irreguläre und daher die Aufmerksamkeit besonders erweckende Erscheinungen sind, die zum Mittel dieses Erlebens dienen. Zumal bei den Initiationswundern, durch die ein Prophet berufen und in eine besondere Richtung gewiesen wird, tritt derartiges nicht selten ein. Man versteht, daß dies besonders geeignet ist die seelische Disposition für das Gotteserlebnis herzustellen. Aber weiter kann auch das nicht wundernehmen, daß derartige äußerlich paradoxe Erscheinungen in dem Maße als die intellektuelle Bildung steigt, selten werden oder ganz aufhören als Exponenten religiöser Erlebnisse zu dienen. Diese Art der Vermittlung wunderbarer Erregungen gehört doch wesentlich dem Altertum und dann in späterer Zeit den niederen Kulturschichten an. Das bedeutet nicht, daß derartige irreguläre Erscheinungen überhaupt aufhören, sondern daß sie sich nicht mehr als geeignet erweisen zum Mittel der religiösen Empfindung zu dienen. Entweder vermag man die Erscheinungen zu deuten, dann gilt Theophrasts Wort: *τὸ γὰρ εἰωθὸς οὐ τέρας* (de plant. 3). Oder sie rufen bloß ein lebhaftes Interesse an ihrer natürlichen Deutung wach, sodaß

sie der religiösen Empfindung nicht den Weg zu bereiten vermögen, sondern ihn eher durch Erregung ganz andersartiger Reflexionen sperren. Es ist also begreiflich, daß der göttliche Geist sich jetzt anderer Medien bedient oder daß das äußerlich Wunderhafte im Lauf der Entwicklung der höheren Religionen zurückzutreten pflegt.

8. Dies Urteil soll in keiner Weise der Realität des Wunders zu nahe treten, es will sie nur dorthin verweisen, wo sie wirklich liegt. So betrachtet, ist aber die Aussage von einem Wundererlebnis genau ebenso unantastbar wie jede Aussage über eine religiöse Erfahrung. Nur der, welcher eine Gottesempfindung gehabt hat, vermag über ihre Wirklichkeit zu urteilen, nicht aber der, welchem derartiges nicht wurde, am wenigsten aber natürlich der, welcher von vornherein jedes Wirken Gottes in der Welt ablehnt. Es ist somit kein Zeichen ruhiger Überlegung, wenn man jeden Wunderbericht skeptisch ansieht oder das Wunder „natürlich" zu erklären sich bemüht. Das Wunder als solches ist, wie jetzt einleuchtend sein dürfte, überhaupt unerklärbar, denn man kann ebensowenig erklären, wie Gott durch natürliche Ereignisse sich dem Menschen zu erleben gibt als man zeigen kann, wie Gott in den Naturgesetzen wirksam wird. Das Wunderbare haftet demnach an dem Erleben und über dies vermag niemand zu urteilen als der selbst, welcher es erfahren hat. Das Unerklärliche ist das Wunder, also ist auch jedes Wunder unerklärlich. So wenig befugt also die Kritik an einem realen Wundererlebnis ist, so sehr unterliegen freilich die literarischen Berichte über Wunder der geschichtlichen Kritik. Das wird besonders dann gelten, wenn über Massenwunder berichtet wird oder wenn der Wunderbericht sich in festen auch sonst bräuchlichen Schemata ergeht. Hier liegt der Verdacht natürlich nahe, daß der Bericht schematisch gestaltet und tendenziös gefärbt ist zur Verherrlichung der Person oder der Zeit, von denen er erzählt. Es ist hier nicht der Ort sich über die kritischen Maßstäbe im einzelnen zu verständigen, die den historischen Wundergeschichten gegenüber in Betracht kommen. Nur das kann gesagt werden, daß die Wirklichkeit des Wunders in dem Maße anzuerkennen sein wird als es originale Art hat und durch geschichtliche Wirkungen und Folgen bestätigt wird. Das wird auch dann behauptet werden dürfen, wenn man im Einzelnen mythische Ausschmückungen oder Annäherungen des an sich eigenartigen Vorganges an landläufige Vorstellungen

anzunehmen genötigt ist. Endlich wird bei Erwägung der Echtheit des Wunders auch darauf zu achten sein, ob von ihm religiöse d. h. Glauben erweckende Wirkungen auf die Person, die es erlebt, sowie auf sonstige Personen, die unter die Einwirkungen dieses Erlebens geraten sind, ausgegangen sind. So angesehen sind die Worte und Gedanken, zu denen das Wunder den Anlaß gibt, für die Erkenntnis seiner Authentie von höchster Bedeutung. Die Mehrzahl der von Jesus berichteten Wunder entspricht diesen Maßstäben, so sehr die kritische Forschung im einzelnen ihnen wie den sonstigen Wundern gegenüber nicht so leicht zu gemeingültigen Resultaten gelangen kann. Das liegt in der Natur der Sache und ist besonders dadurch verschuldet, daß der landläufige Wunderbegriff einerseits den Schwerpunkt des Wunderbaren in das äußere Geschehen verschoben hat, andererseits aber eine Anerkennung der biblischen Wunder en bloc fordert, die der Mannigfaltigkeit der Wunderberichte nicht gerecht wird.

Nun darf aber schließlich die Frage nicht unerörtert bleiben, ob die unerklärlichen und paradoxen Naturerscheinungen, die den Anlaß zu dem Erleben des Wunders nach den Berichten gegeben haben, als wirklich anerkannt werden dürfen. Die einen erklären sie für unmöglich, weil sie den Naturgesetzen widersprechen, die anderen sehen sie für wirklich an, sofern Gott in seiner Allmacht die von ihm gegebenen Naturgesetze zu besonderen Zwecken „durchbrechen" kann. Hierüber wird bekanntlich je nach dem „Standpunkt" der Beurteiler leidenschaftlich gestritten, ohne daß die Güte der Gründe immer in einem richtigen Verhältnis zu dem aufgewandten Pathos der Überzeugung stehen. Man versteht das, denn dem einen scheint die Sicherheit der Naturerkenntnis, dem anderen die Allmacht Gottes und die Wahrheit der Bibel auf dem Spiel zu stehen. Um so sorgsamer muß die wissenschaftliche Betrachtung sich um eine sachentsprechende Fragestellung auf diesem Gebiete bemühen. Wir verstehen unter dem Naturgesetz die Formel des regulären Zusammenhanges der Naturerscheinungen. Ihre Erkenntnis nötigt uns zu der Annahme fester Ordnungen in dem Naturgeschehen. Wenn wir auch keineswegs alle Naturerscheinungen gesetzmäßig erklären können, so dürfen wir doch keinesfalls den erkannten Naturzusammenhang durchlöchern auf Grund fremdartiger Erkenntnisse. Es ist also nicht wissenschaftlich, dem religiösen Wunder etwa eine freie

Wohnung in dem *Asylum ignorantiae* anzuweisen, denn die intendierte Einordnung des Wunders in den Naturzusammenhang ist dadurch nicht zu erreichen, daß wir Lücken in der Erkenntnis dieses Zusammenhanges aufzeigen. Dies ist auch nicht einmal in hypothetischer Weise zulässig. Von den wunderbaren Erscheinungen wird ja behauptet, daß sie den Naturgesetzen widersprechen. Da diese aber einen in sich notwendigen einheitlichen Zusammenhang bilden, würde die Durchbrechung dieses an einem Punkte den ganzen Zusammenhang aufheben. Folglich ist diese Auffassung der äußeren Wundererscheinungen mit jeder wissenschaftlichen Naturbetrachtung unvereinbar. Sie bedeutet also einen Rückfall in die naive Betrachtung der Natur, die in ihr nur eine Summe zufälliger Erscheinungen erblickt. Wollte man sich dem gegenüber auf die göttliche Allmacht berufen, so würde das zu nichts führen, da ja die göttliche Allmacht sich gerade in dem naturgesetzlichen Weltzusammenhang darstellt (S. 355 f.). Man versteht es jetzt, warum bei dieser Betrachtung die *potentia absoluta* sich in den Vordergrund schiebt. Aber auch mit ihr ist nichts zu erreichen, denn einmal ist sie ein ganz leerer Begriff, der Möglichkeiten in Gott annimmt, die in nichts begründet sind und schon formal der reinen Aktivität Gottes nicht entsprechen, vgl. S. 342 f. Sodann aber würde ein derartiges Eingreifen der absoluten göttlichen Gewalt die von Gott selbst gesetzte Weltordnung aufheben. Man käme also zu dem unvollziehbaren Gedanken, daß Gott die von ihm gewollte Ordnung zeitweise nicht will, ohne daß auch von dem religiösen Standort aus dies als erforderlich erwiesen wäre. Von dieser Erklärung ist also abzusehen.

Hiermit soll aber die Möglichkeit derartiger paradoxer Naturereignisse keineswegs in Abrede gestellt werden. Wenn der menschliche Geist seine Zwecke verwirklichen will, so macht er sich die Naturkräfte als Mittel dienstbar, nicht indem er sich zu der Gesetzmäßigkeit des Naturverlaufes in Widerspruch setzt, sondern vielmehr so, daß er auf Grund seiner Beobachtung dieser Gesetzmäßigkeit durch besondere Anordnung oder Kombination der natürlichen Kräfte Erfolge hervorbringt, welche die Natur an sich nicht produziert. Man denke an den Athleten, der seine Muskelkraft steigert, an den Müller, der das Wasser zu besonderer Wirkung staut, an den Hauserbauer, der aus mehreren Bäumen eine undurchdringliche Heimstätte schafft. Diese Analogie der

Benutzung der Natur durch den Geist weist uns den Weg zu dem Gedanken, daß auch der absolute Geist die von ihm gesetzte Naturordnung seinem Zweck entsprechend wirksam werden läßt. Wenn demnach während einer bestimmten Entwicklungsstufe der Menschheit außerordentliche Naturerscheinungen auftreten, die den Menschen auf das Erleben des Göttlichen prädisponieren sollen, so sind derartige Erscheinungen grundsätzlich nur als besondere gesetzgemäße Potenzierungen und Kombinationen natürlicher Kräfte anzusehen. In diesem Sinn sind alle Wunder, sofern sie sich auf dem Gebiet der Natur vollziehen, als natürliche Vorgänge zu beurteilen, so wenig wir heute in der Lage sind dies im einzelnen nachzuweisen. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß sie also „nur" natürlich sind oder dem göttlichen Wirken fernstehen, sondern die Meinung ist, daß Gott diese Erscheinungen in der Natur und durch ihre gesetzmäßig wirksamen Kräfte hervorbringt. Das Wunderbare an diesen Vorgängen besteht aber nicht in dieser Außerordentlichkeit ihres natürlichen Auftretens. Denkt man sich nämlich, daß niemand sie sähe oder auf sie achtete, so wären sie eben kein Wunder. Das Wunderbare liegt darin, daß Gott diese paradoxen und erregenden Erscheinungen dann und dort eintreten läßt, wenn sie auf bestimmte Menschen stoßen, die durch ihre Vermittlung des göttlichen Geistes inne werden. Man verdeutlicht sich die Allwirksamkeit sehr viel besser als an der Hervorbringung einzelner auffälliger Naturerscheinungen, an der Erwägung, daß die Naturordnung so angelegt ist, daß sie außerordentliche Erscheinungen dann eintreten läßt, wenn Menschen da sind, die ihre Sprache verstehen und sie der Menschheit zu deuten in der Lage sind. Das ist der wirksame Wille, der alles so will, daß es einen einheitlichen Zusammenhang bildet. Hieraus ergibt sich dann leicht, daß die sog. „Naturwunder" in der Regel nur in bestimmten Zeiten der Geschichte auftreten, das heißt dann, wenn sie geeignet sind als Erziehungsmittel für die Menschheit zu dienen. Wenn man gegen diese meine Auffassung eingewandt hat, daß so Gottes Verhältnis zu der Natur in verschiedenen Zeiten verschieden sein würde (Stange), so muß darauf geantwortet werden, daß die Einheit der göttlichen Allwirksamkeit hierdurch ebensowenig aufgehoben wird wie durch den Wechsel von Sommer und Winter oder von glücklichen und unglücklichen Zeitaltern in der Geschichte.

9. Der eigentliche Gegenstand dieses Paragraphen war der Begriff der absoluten göttlichen Persönlichkeit. Indem wir diesen Begriff konkret zu erfassen uns bemühten, kamen wir auf die Allwirksamkeit Gottes als Ausdruck der allgemeinen positiven Beziehung Gottes zu der Welt. Die Allwirksamkeit bezieht sich auf das gesamte Geschehen in der Welt, sofern diese Natur ist, also auch auf die Menschheit als Bestandteil der Natur. Der Wille Gottes als das allbestimmende Prinzip setzt und erhält den Weltverlauf, indem er ihm allgegenwärtig und zugleich von ihm der Art nach verschieden ist. Hierin ist die Erkenntnis Gottes als persönlicher Geist, aber zugleich als reiner oder schlechthin selbständiger, alles bedingender und von nichts bedingter Geist enthalten. Es ist seine allgegenwärtige Allwirksamkeit, die in diesem Zusammenhang sein Verhalten zu dem Universum zum Ausdruck bringt. Nun richtet sich dies Verhalten Gottes aber auch auf die Menschen als der Wille sie seiner Herrschaft zu unterwerfen oder in geistige Gemeinschaft mit ihnen zu treten. Dies bedingt sein besonderes Verhalten zu der einer geistigen Gemeinschaft mit ihm fähigen Menschheit. Indem Gott vermöge seiner Allwirksamkeit dies Verhalten durch die natürlichen Mittel des Weltzusammenhanges an der geistigen Welt durchführt, offenbart er sich. Diese Offenbarung seiner reinen Geistigkeit durch sinnliche Mittel ist das Wunder in seinen verschiedenen Formen (S. 361). Während der allwirksame Gott dem gesamten Weltverlauf als der ihn bestimmende Wille allgegenwärtig ist, ist er der geistigen Welt vermöge der Willensgemeinschaft, in die sie mit ihm tritt, nahe, wie die Schrift das häufig hervorhebt (Ps. 34, 19; 85, 10; 145, 13—18; 119, 150f.; Jes. 50, 8; 55, 6; Deut. 4, 7), während seine Allgegenwart in bezug auf die gesamte Welt gilt (Ps. 139, 7ff.; 1 reg. 8, 27; Jerem. 23, 23f.). Dies aber, daß der rein geistige Gott durch die Mittel der sinnlichen Welt in Gemeinschaft mit den ihn im Glauben aufnehmenden Geistern tritt, ist seine Offenbarung oder dann das Wunder. Sofern aber diese wunderbare Offenbarung die Erlösung des Menschen bewirkt, zeigt sich die Allwirksamkeit in ihr als Liebe. Somit kann zusammenfassend gesagt werden, daß die absolute göttliche Persönlichkeit in allgegenwärtiger Allmacht in der Welt wirksam ist und daß sie zugleich als ewiger Liebeswille zwischen sich und der geistigen Menschheit ein Verhältnis der Nähe herstellt. Die absolute Per-

sönlichkeit betätigt sich also als allmächtiger Wille und als Liebeswille oder als der allmächtige Liebeswillen. Jenes geschieht in dem Naturverlauf, dieses in den Wundern seiner Offenbarung.

10. In dem Rahmen dieser Gedanken wird der tiefe Sinn des Wunders und seine Bedeutung für die religiöse Entwicklung der Menschheit allseitig erkannt. Nicht um eine altertümliche Arabeske handelt es sich also bei dem Wunder, sondern um die große Tatsache, daß der absolute Geist in den von ihm durch die Welt der Sinnlichkeit getrennten Geistern gerade durch die Mittel der Sinnlichkeit wirksam wird. Dies Wunder veraltet nie, denn es ist untrennbar von dem religiösen Erlebnis des in der Welt wie in dem Menschengeist wirksamen absoluten Geistes. Daß je nach der allgemeinen Weltanschauung sich das Wunder in verschiedenen Formen oder im Anschluß an differente Mittel der sinnlichen Welt vollziehen kann (vgl. S. 357), ändert an seiner Art nichts, denn immer ist es das Innewerden des allwirksamen Gottes, das durch diese Mittel in dem Menschengeist erweckt wird. Mögen also die Formen des Wunderbaren im Lauf der Entwicklung sublimiert werden, das Wunderbare behält trotzdem die nämliche Art und demgemäß ist auch die Empfindung des Menschengeistes davon trotz aller Unterschiede im Kern die gleiche.

Diese Sachlage läßt nun aber, wie es scheint, zwei einander entgegengesetzte Folgerungen zu hinsichtlich der Wunder der Urzeit der christlichen Religion. Man kann entweder sagen: da die Wunder zu allen Zeiten einander ihrem Wesen nach gleich sind, so können die Menschen von heute die Wunder der Urzeit annehmen. Oder man kann urteilen, daß im Hinblick auf die wesentliche Gleichheit der Wunder spätere Zeiten nichts verlieren, wenn sie angesichts der veränderten Lage des Menschengeistes sich von der Anerkennung der alten Wunder dispensieren, zumal Gott selbst derartige durch äußere Naturerscheinungen vermittelte Wundererlebnisse jetzt nicht mehr eintreten läßt. Wir sind schon früher bei der Erwägung des Offenbarungscharakters des neutestamentlichen Schrifttums auf das Problem der Glaubwürdigkeit der geschichtlichen Berichte des Neuen Testamentes gestoßen (S. 252 f.). Da dies Problem mit der soeben aufgeworfenen Frage eng zusammengehört, dürfen wir uns hier kürzer fassen. Dort handelte es sich um die ursprüngliche religiöse

Deutung der maßgebenden geschichtlichen Faktoren. Indem diese Deutung sich als wirksame Wahrheit bewährte, bezeugte sie auch die Geschichtlichkeit des von ihr wiedergegebenen Tatbestandes. Hier nun handelt es sich um außerordentliche Ereignisse, die an den Helden der biblischen Erzählungen oder durch sie geschehen sind. Wir machten schon darauf aufmerksam, daß wie die biblischen Erzählungen überhaupt, so besonders diese äußeren Wunderberichte der historischen Kritik unterstehen (S. 358). Ebenso zeigte sich aber, daß diese Berichte zumeist nicht von Unmöglichem und Undenkbarem erzählen. Der Maßstab zur Beurteilung der Geschichtlichkeit der äußeren Seite der Wunder liegt zuhöchst immer darin, ob sie durch die religiöse Ideenwelt der Zeit vorausgesetzt oder in sie mit hineingezogen sind. Sofern dies zutrifft, darf man sich ihrer Geschichtlichkeit für versichert halten, soviel immerhin im einzelnen die Phantasie mit geschichtlich überkommenen Farben die Ereignisse ausgeschmückt haben mag. Wo dagegen eine solche positive Beziehung zu dem Inhalt der Religion nicht vorliegt, wird das Zutrauen zu der Geschichtlichkeit von vornherein erschüttert sein. Es liegt hiernach ein großer Unterschied vor in dem Urteil über die Berichte von der Auferstehung Jesu und über die Erzählungen von seiner jungfräulichen Geburt oder der Himmelfahrt, wie es sich uns an seinem Ort bestätigen wird. Die Dogmatik kann selbstverständlich auf die einzelnen Wundererzählungen nicht eingehen, sondern muß es bei den dargelegten Regeln des Verständnisses genug sein lassen.

Nun erst können wir die Frage, von der wir ausgingen, beantworten. Die Wundererscheinungen, die in keiner inneren Beziehung zu der religiösen Offenbarung stehen, haben für uns Heutige, sie mögen sich nun so zugetragen haben oder nicht, kein religiöses Interesse, wie sie ja schon die christliche Urzeit nicht in religiöse Beleuchtung gerückt hat. Anders verhielt es sich mit den zu der Offenbarung in unmittelbarer Beziehung stehenden Wundern. Auch sie haben nach ihrer äußeren Seite für das Denken der modernen Menschen zunächst etwas Fremdartiges. Das äußere Wunder, das früheren Generationen die Brücke zum Verständnis der Religion wurde, wird uns vielfach zur Sperre. Indessen die Sperre öffnet sich auch dem wachsenden Verständnis. Das geschieht in der Kraft von Glaubens-

gedanken, die sich unter diesem Druck in der Seele bilden. Zunächst gilt es, den letzten und tiefsten Offenbarungsgehalt in dem betreffenden Wunder aufzufinden. Darüber entsteht das Bewußtsein der Identität dessen, was wir über der Erwägung eines solchen Wunders erleben, mit dem, was es einst seinen ersten Empfängern brachte. Von hier aus eröffnet sich aber dann auch das Verständnis dafür, warum es jenen ersten Empfängern in dieser äußerlichen Form zuteil werden mußte, wenn anders es an ihnen und durch sie dann an uns wirksam werden sollte. Sahen frühere Geschlechter in der äußeren Natürlichkeit dieser Wunder einen besonders eindrucksvollen Beweis göttlicher Allmacht, so bewundern wir an diesen Formen eher die Herablassung göttlicher Liebe, die für jedes Zeitalter die ihm zugänglichen Offenbarungsformen schafft. Es wäre aber eine höchst oberflächliche Betrachtung, wenn man diesen Gedanken dahin wenden wollte, daß die ursprüngliche Wunderform für uns irrelevant geworden sei. Hierbei wird nämlich außer acht gelassen, das unsere sublimierteren Empfindungsformen doch nur auf dem Grunde jener Urformen Bestand haben, sodaß sie mit dem Zusammenbruch letzterer ebenfalls zerfallen würden. Dazu kommt, daß wir andauernd die Kräftigkeit und Frische unseres Empfindens der Offenbarung des ewigen Geistes an jenen ersten Erlebnissen der Offenbarung zu bemessen und sie nach ihnen zu berichtigen Anlaß finden. Hätte jene erste Generation der Christusgläubigen nicht in wunderbaren Krankenheilungen die Liebe des göttlichen Geistes empfunden, so wäre uns die Liebe Gottes fremd geblieben oder sie wäre nur eine leere spekulative Hypothese. Und wäre der Sieg des Guten über die Bösen jenen nicht in der Auferweckung des gekreuzigten Jesus durch Gott aufgegangen, so würde uns das Bekenntnis zu Christus als dem Herrn fremd sein oder leer bleiben. Aber auch hierbei liegt es nicht so, als wenn wir jene ersten Generationen an Einsicht, Kraft oder Begeisterung überholt hätten, vielmehr mühen wir uns die Reinheit und Kraft des inneren Lebens zu erreichen, die jenen aus ihrer Anschauung des Wunderbaren zugeflossen ist. — In diesem Sinn sind die Wunder der christlichen Urzeit noch heute unter uns wirksam und dürfen somit als Inhalt des christlichen Glaubens betrachtet werden.

§ 17. Die dreifaltige Gottesperson.

1. Wir wenden uns jetzt dem trinitarischen Problem zu, auf dessen Bedeutung in dem christlichen Gedankenkreise wir schon in anderem Zusammenhang gekommen waren, S. 133. Es handelt sich hier darum zu zeigen, daß wir nicht um der dogmatischen Tradition willen den Begriff der Trinität in das System aufnehmen, sondern daß die Konsequenz der Begriffe uns auf den trinitarischen Gedanken hinführt. Dabei wird es allerdings einer kritischen Auflösung der überlieferten Formeln bedürfen. — Zunächst müssen wir uns den Zusammenhang vergegenwärtigen, der sich bisher in die Gotteslehre ergeben hat. Die Offenbarung Gottes hat unsere Vernunft zu der Apperzeption der Ideen der Liebe und der Heiligkeit getrieben. Indem wir die so gewonnene Doppelidee der reinen Geistigkeit, die in Liebe für uns ist, zu Verstandesbegriffen verarbeiten, um sie unserer Weltanschauung einordnen zu können, kommen wir zu dem Begriff Gottes als der schlechthin selbständigen wollenden und denkenden Persönlichkeit. Daß aber dieser Begriff der absoluten Persönlichkeit wirklich der Idee der heiligen Liebe als die entsprechende Subsistenzform korrespondiert, erwies sich in der Allwirksamkeit Gottes, die dem menschlichen Geistesbedarf als die wunderbare Offenbarung der allmächtigen Liebe entspricht. Damit ist erwiesen, daß der gewonnene Begriff von Gott in der Tat der geeignete Ausdruck für die im Glauben apperzipierte Offenbarungsidee der heiligen Liebe ist, denn der aufgestellte Gottesbegriff ist fähig als geeigneter Träger der wunderbaren Offenbarungswirksamkeit verwandt zu werden. Daher mußte unsere dialektische Entwicklung, die ausgegangen war von der Offenbarung, auch wieder auf sie hinauslaufen. Da in dem Begriff Gottes als der absoluten Persönlichkeit die Einheit Gottes logisch mitenthalten ist, weil es nur ein Absolutes oder schlechthin Selbständiges geben kann, so haben wir bisher überall die Einheitlichkeit des Wirkens Gottes gemäß der alten Regel *opera ad extra sunt indivisa* verausgesetzt.

Indessen sind wir bereits an einem Punkte auf ein Resultat gestoßen, das sich nicht ohne weiteres dieser Regel einzuordnen

scheint. Wir sprachen von der Allwirksamkeit Gottes und mußten ihr naturgemäß die Gesamtheit alles Geschehens als das entsprechende Objekt unterordnen (S. 356). Während nun aber diese allgegenwärtige Allmacht sich notwendigerweise zu allen Bestandteilen der Welt in der gleichen Weise als die erste Ursache verhielt, erkannten wir, daß diese Allmacht auf die geistigen Wesen der Welt in besonderer Weise einwirkt, indem sie sie durch Liebe in ein Verhältnis der Nähe oder der Gemeinschaft mit sich versetzte. Somit scheint also das Wirken Gottes nach außen hin keineswegs schlechthin einheitlich oder in bezug auf alle Teile der Welt identisch zu sein. Man könnte dem natürlich entgegenhalten, daß das Wirken Gottes zwar identisch sei, daß es aber den verschiedenartigen Weltwesen je nach ihrer Prädisposition als ein verschiedenes zu Bewußtsein komme. Das ist in gewissem Sinne richtig, denn es hängt freilich an der Beschaffenheit der Menschen, ob sie mehr oder weniger von dem sich ihnen erschließenden göttlichen Wesen anzunehmen und zu behalten vermögen. Jedoch diese Lösung des Problems reicht nicht aus. Zwar erklärt sie, daß trotz der Gleichheit des Offenbarungswirkens dies in den verschiedenen Zeitaltern und auch bei verschiedenen Personen in verschiedenem Maße und Umfang erfaßt und angeeignet wird, indem die Offenbarung selbst erst allmählich den Menschengeist zu ihrer Erfassung bereitet. Aber hier handelt es sich um etwas anderes, nämlich darum, daß der allwirksame Wille von vornherein gewisse Wesen so wollte, daß sie fähig sind in seine Nähe oder in geistige Gemeinschaft mit ihm zu kommen, während der nämliche Wille anderen Wesen die Anlage und die Fähigkeit hierzu überhaupt nicht gegeben hat. Der *eine* allwirksame Wille will also verschiedene Wesen und will für sie Verschiedenes. Es ist nur eine ganz äußerliche Analogie, wenn man sich vergegenwärtigt, daß doch auch innerhalb der nichtgeistigen oder rein natürlichen Welt besondere Arten und mancherlei Abstufungen vorhanden sind, denn diese fassen sich alle unter dem Gesichtspunkt der naturgesetzlichen Ordnung zu einer Einheit zusammen oder sie sind nur gleichartige, wenn auch um des Gesamtzusammenhanges willen spezifizierte Glieder eines in sich zusammenhängenden Systems. Zu diesem gehört auch der Mensch nach seiner Naturseite. Um so mehr sticht dann der ausschließende Gegensatz hervor, in dem er als geistiges Wesen

und als Glied einer übernatürlichen geistigen Ordnung zu der Naturwelt steht. Man wird daher nicht umhin können den Bestand dieser geistigen Wesen und des sie umfassenden Lebenssystems auf ein besonderes Wollen des allwirksamen Willens zurückzuführen, das sich von jenem allgemeinen Wollen des Naturzusammenhanges unterscheidet, denn aus dem Wollen, daß ein Natursystem sei, läßt sich nicht das Wollen, daß eine Geisterwelt sei, herleiten, wie auch die umgekehrte Ableitung versagt.

2. Diese Erwägung ist als der Ausgangspunkt des trinitarischen Gedankens anzusehen. Ehe wir ihm aber nachgehen, wollen wir uns in der Kürze über die geschichtlichen Formen, die dieser Gedanke angenommen hat, orientieren. Wir setzen dabei bei der urchristlichen Auffassung ein. Nach der heute noch vielfach üblichen Anschauung soll dem neutestamentlichen Gedankenkreise die triadische Gottesvorstellung völlig fremd sein. Diese habe sich erst viel später unter dem Einfluß der stoischen Logoslehre entwickelt. Diese von gewissen dogmatischen Voraussetzungen beherrschte geschichtliche Theorie ist, wie unwiderleglich bewiesen werden kann, falsch. Niemand wird in Abrede stellen, daß die seit den altkirchlichen Apologeten auftretende Theorie von der Trinität unter griechischen Einflüssen entstanden ist. Das schließt aber keineswegs aus, daß die Trias als religiöse Anschauung von der Gottheit sehr viel älter ist, wie eine große Anzahl neutestamentlicher Stellen evident beweist, s. die Zusammenstellung Dogmengesch. I[3], 82. Man kann beinah sagen, daß überall dort, wo es sich den neutestamentlichen Autoren darum handelt, die Mannigfaltigkeit des göttlichen Wirkens in der Menschheit zur Anschauung zu bringen, dies durch Verwertung des Schemas Gott-Vater, der Herr Christus und der heilige Geist erfolgt. So geschieht es bei der Zusammenfassung der letzten Anregungen, welche die Jünger von Christus erhalten. Auf Grund von Christi Namen soll gepredigt werden und er will den Jüngern des Vaters Verheißung, das ist den heil. Geist senden (Luk. 24, 47—49) oder wie Matthäus (28, 18 f.) es ausdrückt, der Christus, dem gegeben ist alle Gewalt im Himmel und auf Erden, befiehlt zu taufen *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*, wobei zu beachten ist, daß die drei durch den einen göttlichen Namen als Einheit bezeichnet sind. So faßt denn auch Paulus die Fülle der Gnadenoffenbarung, die er

seinen Lesern wünscht, zusammen als ἡ χάρις τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος (2. Kor. 13, 13 vgl. Apok. 1, 4). Oder die Menge der charismatischen Gaben geht zurück auf den Geist, den Herrn und Gott (1. Kor. 12, 4—6), wie denn Gott es ist, der in der Richtung auf Christus die Gläubigen befestigt und ihnen den Geist mitteilt (2. Kor. 1, 21 f.). Oder die Getauften sind von Gott gerecht gesprochen und geheiligt in dem Namen des Herrn Christus und in dem Geiste Gottes (1. Kor. 6, 11). Die Christen sollen sich mit dem Geist erfüllen, um dem Herrn zu singen und Gott und den Vater zu preisen (Eph. 5, 18—20). Gott und der Vater hat sie durch Christus erlöst und mit dem heil. Geist besiegelt (Eph. 1, 3—14). Erwählt sind sie nach der Voraussicht des Vaters in Heiligung des Geistes zur Besprengung mit dem Blute Christi (1. Ptr. 1, 2). Sie sollen beten in heiligem Geiste und sich bewahren in der Liebe Gottes, wartend auf das Erbarmen des Herrn Jesus Christus zum ewigen Leben (Jud. 20 f.). Dem steht gegenüber das Los derer, die den Sohn Gottes mit Füßen treten, den Geist schmähen und dem Gericht Gottes verfallen (Hbr. 10, 29—31).

Es mag an diesen Stellen zunächst genügen. Es fragt sich weiter, als was dann diese drei Personen gedacht sind. Dabei ist zunächst klar, daß Gott als Vater der ist, der durch seinen Willen der Herr Himmels und der Erde ist (Mt. 11, 25; 6, 10), der alles Gute gibt (Mt. 7, 11), für Nahrung und Kleidung aller sorgt (Mt. 7, 11; 5, 45; 6, 32. 26), sich der Verlorenen annimmt und ihnen die Sünde vergibt (Mt. 18, 12. 14. 35). Er ist der παντοκράτωρ (Apok. 15, 3), dessen schrankenlose ἐνέργεια (Phil. 3, 21) sich in seinem ganzen Wirken erweist (Eph. 3, 19. 7. 20) und dessen Herrschaft in Kraft sich verwirklicht (1. Kor. 4, 20). Aber auf Grund seines ewigen Ratschlusses beruft er auch in wirksamer Weise die Menschen zum ewigen Heil in Christus (Röm. 9, 11. 23; 8, 28 ff.; Eph. 3, 11; 1, 4). Er ist der Gott der Liebe und des Friedens (2 Kor. 13, 11) und die Gnade bezeichnet seine Grundstellung zu den Menschen (Röm. 3, 24; Kol. 4, 18; Tit. 2, 11), denn er versöhnt durch Christus die Menschen mit sich und vergibt ihnen die Sünde (2. Kor. 5, 18 f.). Diese ewige Willensenergie, aus der und durch die und zu der alles ist (Röm. 11, 36), schafft und wirkt demnach alles, was ist und geschieht und offenbart sich dabei den Menschen in Christus und dem heil.

Geist als die Macht der Liebe. Daß seine Substanz nicht anders denn als Geist gedacht werden kann (Joh. 4, 24), versteht sich aus alledem von selbst.

Neben Gott und dem Vater steht nun aber Christus. Erst bei Darlegung der Christologie kann ein abschließendes Verständnis seiner Person erreicht werden. Hier kommt es uns nur auf die göttliche Seite dieser Person an, durch die es möglich wird, daß er als eins mit dem Vater, als allwaltender Herrscher und als Throngenosse Gottes bezeichnet wird. In eigentümlichster Weise kontrastieren hiermit die Aussagen von seiner armen und demütigen Menschheit und seinen menschlichen Leiden. Nun ist aber schon während seines irdischen Lebens die leitende Kraft seines Lebens, vermöge welcher er die Gottesherrschaft unter den Menschen ausübt, der ihm bei der Taufe zu dauernder Gemeinschaft mitgeteilte göttliche Geist gewesen mit seiner *δύναμις* und *σοφία* (Mt. 3, 16f.; Joh. 1, 32f.; 3, 34; Mt. 13, 54; 11, 19; 12, 29. 32). Nach der Auferstehung ist das menschliche Wesen Christi eins geworden mit dem ihn erfüllenden Geist. Er ist hinfort *θεοῦ δύναμις καὶ σοφία* (1. Kor. 1, 24; 5, 4; 2. Kor. 12, 9; Kol. 2, 9). Er ist der Geist: *ὁ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν* (2. Kor. 3, 17; 1. Kor. 6, 17. 19 cf. Röm. 8, 9). Als Geist ist er in uns und wir sind in ihm (2. Kor. 13, 3. 5; Röm. 8, 1; 1. Kor. 4, 16; 6, 17; Gal. 3, 27). Er übt die erlösende Gottesherrschaft aus (Röm. 14, 9; 1. Kor. 15, 24; Kol. 2, 11). Und zwar ist er als dieser regierende Gottesgeist das Haupt der Gemeinde, das sie mit seiner Kraft durchdringt und zusammenhält (Eph. 1, 22; 2, 14ff.; Kol. 1, 9. 18; 3, 11). In dieser seiner Funktion kommt ihm die Bezeichnung *ὁ κύριος* zu, und zwar so, daß dieser Name als „der Name über jeden Namen" gemeint ist (Phil. 2, 9—11). Das heißt, es wird mit Bewußtsein der Name des Gottes der alttestamentlichen Gemeinde (יהוה = אדֹנָי) ihm beigelegt. Dem entspricht es, daß er so gut wie nie *θεός* genannt wird und immer nur solche alttestamentliche Stellen, in denen Gott „Herr" (d. h. Jahweh) genannt wird, auf ihn bezogen werden. Wenn nun schon die Synagoge und Philo der Meinung waren, daß verschiedene Seiten oder Kräfte des einen Gottes bezeichnet werden sollen je nachdem, ob er אֱלֹהִים oder יהוה genannt wird, so kann nicht zweifelhaft sein, daß auch Paulus beide Gottesbezeichnungen in ähnlicher Weise verstanden hat. Er hat also, wenn er von Gott als dem

Vater sprach, an Gott als an den Gott der ganzen Welt gedacht und er hat, wenn er von dem „Herrn" redete, zunächst von dem Erlösergott, der mit der Gewalt seines heiligenden Geistes die neutestamentliche Gemeinde erbaut und leitet, gedacht (vgl. m. Ursprung des Christusglaubens 1914, S. 31 f.). Mit anderen Worten, was einst der Gott der ganzen Welt als Jahweh der alttestamentlichen Gemeinde gewesen ist, das ist er heute als der Herr Christus, der der Gottesgeist ist, der neutestamentlichen Gemeinde. Daher ist das entscheidende Merkmal ihrer Glieder, wo immer sie sind, daß sie *ἐπικαλούμενοι τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* sind (1. Kor. 1, 2; 2. Tim. 2, 22; Act. 9, 14) und daß sie bekennen *ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστός* (Phil. 2, 11; Röm. 10, 9; 1. Kor. 12, 3; 2. Kor. 4, 5), genau und bewußt (Röm. 10, 13) dem entsprechend, was Joel 3, 5 von der alttestamentlichen Gemeinde gesagt wird: „und es wird geschehen, daß jeder, der anruft den Namen Jahwehs, errettet werden wird". — Hieraus ergibt sich ein in sich zusammenhängendes und, wie ich meine, deutliches Bild von dem neutestamentlichen Gedanken von der Gottheit Christi. Der Mensch Jesus war mit dem Geist gesalbt, d. h. er ist der Christus. Dieser Geist gehört zu Gott. Er ist nicht als ein Teil Gottes anzusehen, sondern er ist Gott selbst in der Selbstbestimmung zum Herrn und Haupt der Gemeinde der Gläubigen. Er ist der göttliche Wille als das Wollen zum Bestande der Kirche.

Nun steht aber neben dem Geist, der der Herr ist, der Geist als heiliger Geist. Wir müssen die besondere Art des göttlichen Willens als heil. Geist zu verstehen versuchen. Zunächst ist festzustellen, daß er sich in einer Vielheit von Wirkungen und Erscheinungen offenbart, sodaß für *πνεῦμα* auch *πνεύματα* gesagt werden kann (Apok. 1, 4; 1. Kor. 12, 10; 14, 12. 32 cf. 12, 4 ff.), was aber ebensowenig wie אֱלֹהִים oder קְדוֹשִׁים usw. auf eine Vielheit von Wesen zu deuten ist, sondern nur auf die Mannigfaltigkeit der in dem einen Wesen zusammengefaßten Kräfte hinweist. Sodann ist bedeutungsvoll die Bezeichnung des heil. Geistes als die Stadt Gottes (Apok. 3, 12). Die Stadt ist nach antiker Auffassung die Mutter ihrer Bürger. Demgemäß kann für die Stadt auch „die Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel angeschrieben sind", treten (Hbr. 12, 23) oder das himmlische Jerusalem, oder der in diesem sich verwirklichende neue Bund als die Mutter der Gläubigen bezeichnet werden (Gal. 4, 24. 26. 29). Hiermit

hängt die Auffassung des Geistes als des Weibes oder der Braut Christi (Apok. 21, 2. 9) zusammen, die uns auch noch später begegnet, so wenn das Hebräerevangelium den heil. Geist als die Mutter Christi bezeichnet oder Hermas ihn durch zwölf Jungfrauen, die an dem Bau der Kirche tätig sind, repräsentiert sein läßt (sim. IX, 13, 2) oder Elchasai sowie 2. Clem. 14 ihn als weiblichen Geist neben Christus als dem männlichen Geist darstellen. Der Gedanke, der alle dem zugrunde liegt, faßt dreierlei in sich. Zuerst, daß die Kirche, wie das Judentum es auch von Israel annahm, in dem Himmel präexistiert. Das heißt, die einzelnen Glieder der Kirche sind von Gott hierzu vorherbestimmt und ihre Namen präexistieren daher im Himmel. Aber sie sind zweitens dort enthalten in der einen Geistkraft, wie Kinder in dem Leibe der Mutter, die sie aus sich hervorgehen und in die Wirklichkeit treten läßt. Dies tut die himmlische Mutter aber, sofern sie in Beziehung steht zu Christus als dem Herrn der Kirche. Hierdurch nun verwirklicht sich, drittens, der neue Bund, dessen Wesen ja darin besteht, daß Gott seinen Geist auf alle einzelnen Menschen ausgießt oder seinen Willen in ihr Herz hineinschreibt, das heißt seinen Geist in ihrem Inneren wirksam werden läßt (Joel 3, 1 ff.; Jer. 31, 31. 33; Jes. 32, 15 ff.; Ez. 36, 26 f.). Jetzt wird aber auch verständlich, wozu es neben dem Christusgeist des heil. Geistes bedarf. Durch die Mitteilung jenes verwirklicht sich die Weissagung Jes. 11, 2, während der heil. Geist die göttliche Energie zur Wiedergeburt und Heiligung der einzelnen Christen ist. Wie jener Geist in dem Menschen Jesus und durch ihn auf die Kirche wirksam wird, so dieser gemäß Joel 3 in den einzelnen Gläubigen und durch sie auf die mit ihnen verbundenen Glieder der Kirche. Aber man versteht auch aus diesem Gedankenzusammenhang, wie Johannes von der irdischen Lebenszeit Jesu behaupten kann, noch sei heil. Geist nicht gewesen (7, 39) und andererseits in der Zukunft den Geist als den ἄλλος παράκλητος das Werk Christi fortführen läßt (14, 26; 15, 26; 16, 8. 14), aber daß der Geist ebenso Gottes Geist genannt werden kann (Röm. 8, 9; Gal. 4, 6; 1. Ptr. 1, 11 vgl. Joh. 20, 22; Herm. sim. IX, 13, 2). Es ist immer das gleiche Grundverhältnis, das zum Ausdruck kommt. Der Geist ist Gott und kommt von Gott. Und der Geist ist das göttliche Lebensprinzip, das die einzelnen Personen und durch sie andere Personen belebt; dies setzt aber voraus, daß der Christusgeist sein

Werk vollendet oder die Gemeinde gegründet und auf eine bestimmte Richtung eingestellt hat. So geht beides in Erfüllung, was das Alte Testament von dem Geist des Messias wie von dem Geist der Gläubigen gesagt hat. Wir haben an diesem Ort keinen Anlaß näher auf die Wirkungen des Geistes (Wiedergeburt, Erneuerung und Ausrüstung mit Charismen) einzugehen. Für uns ist nur wichtig, daß er die einzelnen Seelen bewegt und in der Tätigkeit der einzelnen Gründer und Glieder der Gemeinde wirksam wird. Damit ist sein Verhältnis zu dem Christusgeist genügend festgestellt. Besonders deutlich wird das Eph. 2, 20—22: Christus ist der Eckstein der Gemeinde, in ihm ist der Bau zusammengefügt und wächst zu einem Tempel oder einer Behausung Gottes heran, in den auch die Leser eingebaut werden durch den Geist. Es ist ein ganz ähnlicher Gedanke, wenn Hermas Christus als den Bauherrn bezeichnet; während zwölf Jungfrauen, d. h. der heil. Geist, die einzelnen Steine dem Bau einfügen (sim. IX, 13, 2).

3. Der Überblick über die biblische Auffassung von der Trinität, den wir angestellt haben, lehrt uns, daß trotz der streng festgehaltenen Einheit Gottes eine eigentümliche Unterscheidung in dem göttlichen Wesen vorgenommen wird. An sich ist Gott Geist, sei es, daß er als Vater oder als Herr oder als heil. Geist bezeichnet wird. Es ist derselbe Geist, der mit diesen Bezeichnungen gemeint ist. Daher können sehr wohl Beziehungen oder Funktionen, die in der Regel einer dieser Hypostasen zugesprochen werden, auch auf die anderen angewandt werden. Trotzdem sind die Grundverhältnisse deutlich eingehalten. Man macht sie sich am besten klar, wenn man auf die Objekte achtet, die jeder der Hypostasen zugeordnet sind. Gott als Vater hat zum Objekt die gesamte Welt, die er geschaffen hat, erhält und regiert. Gott als Herr — wofür später „Sohn" gesagt wird (s. schon Mt. 28, 19) — hat zum Objekt die Kirche oder die Menschheit Gottes, die er durch sein Wirken gründet und ihr Art und Ziel ihres Daseins gibt. Ist Gott an sich der allwaltende Geist, so übt er in dieser Bestimmtheit als Herr die erlösende Herrschaft in der Menschheit aus, bis das Ziel der völligen Unterwerfung der Menschen unter Gott oder das Reich Gottes erreicht sein wird (1. Kor. 15, 24—28). Und neben dem Herrn steht der Geist als die himmlische Mutter — רוּחַ ist Femininum —, welche

die einzelnen Glieder der Gemeinde konkret zu einem neuen Leben gebiert, und zwar derart, daß sie, d. h. der Geist, so in den einzelnen wirksam wird, daß sie auf die anderen Menschen zu wirken trachten, welches Wirken von dem Geist getragen und begleitet wird. Man kann es beklagen, daß diese alte Auffassung des Geistes als himmlische Mutter verloren gegangen ist. Aus ihr hätten sich fruchtbarere und anschaulichere Gedanken spinnen lassen als aus dem Neutrum *πνεῦμα* oder dem johanneischen Begriff des *παράκλητος* oder des Mahners. Freilich hätte die himmlische Mutter auch leicht Anlaß zu mythologischen Ausdeutungen geboten. Sie wäre freilich nicht zur „Mutter Gottes" geworden, sondern wäre das Eheweib des Herrn gewesen, wie schon das Alte Testament das ideale Israel zu dem Eheweib Jahwes macht. Das könnte zu indiskreten Deutungen Anlaß geben, aber es hätte auch in sehr klarer Weise das Verhältnis des Herrn zu dem wirksamen himmlischen Urbild der Gemeinde, aus dem in allmählicher Entwicklung durch die wechselseitige Wirkung ihrer Glieder aufeinander die irdische Gemeinde hervorgeht, verdeutlichen können.

Aber ein anderes muß abschließend klargestellt werden. Es fragt sich nach dem Typus, welcher dieser ganzen Gedankenbildung zugrunde liegt und weiter nach der Möglichkeit sie mit dem Monotheismus zu vereinbaren. Die Antwort auf beide Fragen liefert uns eine Theorie, die dem späteren Judentum geläufig war, aber auch schon in dem Alten Testament selbst sowie im Parsismus vorhanden ist. Man nennt sie die Hypostasentheorie. In Gott ist eine Vielheit von Kräften beschlossen, wie etwa der heil. Geist, die Weisheit, das Wort, die Herrlichkeit, der Metatron, der Synegor. Indem nun Gott besondere Zwecke verwirklichen will, läßt er die dazu geeignete Kraft in Wirkung treten und offenbart sich so in ihr. Diese Kräfte, wie schon im Alten Testament die Weisheit, werden dann als besondere Personen gefaßt, sind aber andererseits doch wieder mit dem einen Gott, der sich in ihnen offenbart, identisch. Das besondere Wollen Gottes in der Richtung auf einen Zweck kommt also in den Hypostasen zum Ausdruck. Sie sind somit göttlich, ja, sofern man sich der Einheit Gottes erinnert, Gott selbst. Und wiederum kann man sie als besondere Willensäußerungen Gottes oder als wirksame, d. h. persönlich wollende Wesen vorstellen und sie so von der

Einheit des göttlichen Wesens unterscheiden. Diese eigentümlich schwebende Stellung dieser Hypostasen, die als göttlich wirksam persönlich und doch wieder nur Offenbarungsformen des einen persönlichen Gottes sind, entspricht genau der Stellung, welche der Herr und der heil. Geist in dem Neuen Testament zu Gott haben. Wir dürfen daher diese Hypostasentheorie als den Gedankentypus ansehen, der die Bildung der trinitarischen Formel im Urchristentum ermöglicht hat. Man hat dabei nur die Kategorie des Geistes — gelegentlich auch die Weisheit s. oben S. 370, Johannes auch das Wort — benutzt, den man dann gemäß der religiösen Erfahrung an Christus und dem Gemeindeleben und im Anschluß an die alttestamentliche Weissagung dirimierte in den Christusgeist und den heil. Geist in der Gemeinde, in den Herrn, dessen Geist die Gemeinde begründet, und die himmlische Mutter, die, nachdem die Gemeinde begründet ist, die in ihr bestimmungsmäßig enthaltenen Kinder in die irdische Gemeinde eingehen und in ihr zu deren Erhaltung wirksam werden läßt. Dies hat der ewige Heilsratschluß Gottes gewollt, dies verwirklicht der Herr im Prinzip und dies läßt der heil. Geist in der Mannigfaltigkeit persönlicher Beziehungen der Gemeindeglieder zu konkreter Wirklichkeit werden. So wird die Einheit göttlichen Wirkens nicht minder verständlich, als die Teilung ihrer Funktionen und die Besonderheit des Wirkens der Träger dieser. Es sind nicht einheitliche theoretische Gedanken, die wir in dem Neuen Testament erhalten, aber es ist eine große religiöse Konzeption. Wir haben ihren Inhalt in den Grundzügen erkannt, indem wir dabei absichtlich von den verwirrenden Einzelheiten abgesehen haben. Wir haben dabei aber auch die geschichtliche Möglichkeit dieser Gedanken, die eben alles andere eher sind als eine Theorie von der Trinität, verstehen gelernt. Dies ist also die religiöse Grundlage des trinitarischen Gedankens. Auf ihr allein wird sich daher eine Theorie von der Trinität erbauen dürfen.

4. Die dogmengeschichtliche Entwicklung der Trinitätslehre kann hier nur in den allgemeinsten Umrissen wiedergegeben werden, vgl. Dogmengesch. Bd. I u. II. Die Motive der theoretischen Ausprägung sind wesentlich in folgenden Elementen enthalten. Zunächst kommt die griechische Logoslehre in Betracht. In ihrer neuplatonischen Fassung führt sie einen subordinatiani-

schen Zug ein, indem der absolute Urgrund sich allmählich in Formen erschließt, die dem Weltdasein in abgestufter Weise näher kommen (*τὸ ἕν, ὁ νοῦς* und *ψυχὴ τῶν ὅλων*). Sodann ist wirksam die bald in Aufnahme kommende Bezeichnung des Logos oder der Gottheit in Christus als „Sohn Gottes", während ursprünglich dieser Titel nur zur Bezeichnung des Menschen Jesus, sofern er den Geist hat, diente. Hierdurch wurde die persönliche Differenz von dem Vater scharf herausgestellt und zugleich der Gedanke einer „ewigen Zeugung" (Origenes) eingeführt. Endlich ist zu sagen, daß das *πνεῦμα* allmählich die konkreten Beziehungen der biblischen Fassung verliert und daher als selbständiger Faktor wenig in Betracht kommt, sondern eigentlich nur wegen der Konsequenz in ähnlicher Art wie der Sohn der Trinität eingeordnet wird. Die hervorgehobenen Entwicklungsmomente führen einerseits zu einer schärferen Differenzierung der trinitarischen Personen, andererseits aber auch zu einer subordinatianischen Stellung des Sohnes und des Geistes dem Vater gegenüber. Nun steht aber von Anfang an dieser Tendenz der Entwicklung entgegen das Bewußtsein von der Einheit Gottes. Dies Bewußtsein trieb zunächst zu solchen Konstruktionen, wie der dynamistische Monarchianismus oder der Modalismus des Sabellius sie darstellen. Dann aber bewirkte es auch die klare Feststellung der Einheit der Gottheit gegenüber der Dreiheit der Personen: *una substantia* und *tres personae*, wie man seit Tertullian im Abendlande sagte, ohne sich sonderlich um ein spekulatives Verständnis der Sache zu bemühen. Die subordinatianische Anschauung erreichte ihren Höhepunkt bei Arius. Dieser Auffassung trat das Nicänum entgegen, indem es einerseits die Personalität des Logos behauptete, andererseits aber die Substanzeinheit (*ὁμοούσιος*) von Vater und Sohn feststellte. Aber diese Auffassung konnte sich im Morgenlande nicht durchsetzen trotz der Bemühungen des Athanasius sie zu begründen. Es drang vielmehr die starke Betonung der Dreiheit der Personen durch, die sich zu der einen Gottheit so verhalten wie die Individuen zu der Gattung, wobei aber der neuplatonische Subordinatianismus in der unwillkürlichen Gleichsetzung des Vaters mit der Gottheit nachwirkte. Die konkrete Einheit sollte dabei gewahrt bleiben durch die Annahme der Identität des Wollens und Wirkens der drei Hypostasen. Gegenüber dieser Bevorzugung der Dreiheit

vor der Einheit, die nie tritheistische und subordinatianische Elemente ganz zu überwinden vermag, hat Augustin in der für das Abendland maßgebenden Lehrfassung das Gewicht auf die Einheit gelegt. *Haec trinitas unus est deus nec ideo non simplex, quia trinitas.* Es ist eine *trina unitas,* daher *inseparabilia sunt opera trinitatis. Ter dixi deus sed non dixi tres deos, magis enim deus ter quam dii tres.* Das Problem versucht Augustin zu klären nach Analogien des menschlichen Geisteslebens. Die Einheit drückt eine gegenseitige innere Relation im göttlichen Geistesleben aus, sei es daß man an die durch wechselseitige Beziehung hergestellte Einheit der verschiedenen Geistesfunktionen in der einen Person denkt, sei es daß man auf die Einheit des denkenden oder wollenden Subjektes mit dem gedachten oder gewollten Objekt ausgeht. Man kann diese Lehre als die Theorie von der Dreifaltigkeit des einen Gottes charakterisieren, während auf die im Morgenland anerkannte Theorie mehr der Ausdruck Dreieinigkeit paßt. Dort ist die Einheit sicher und die Dreiheit ist das Problem, hier geht man von der gewissen Dreiheit aus und steht vor dem Problem der Einheit.

5. Endlich sollen noch die in der altprotestantischen Dogmatik üblichen Formeln der Trinitätslehre zusammengestellt werden. Das Dogma enthält ein Mysterium, das der Verstand nicht zu ergründen vermag. *Deus est trinus, hoc est, in essentia unus tres habet subsistendi modos.* Und zwar ist die *una et indivisa essentia divina* als *tota in singulis* vorhanden. In dieser Einheit der göttlichen Essenz besteht aber eine *pluralitas hypostatica seu personarum.* Die Personen sind nicht Individuen einer Gattung, sondern sie sind subsistierende geistige Subjekte, die als solche sich voneinander unterscheiden. Diese Unterschiede sind begründet in dem *character hypostaticus* oder der *proprietas personalis in communi essentiae identitate personarum distinctionem ostendens.* Genauer betrachtet müssen hierbei unterschieden werden die *proprietates internae,* welche den τρόπος ὑπάρξεως oder die innertrinitarische Subsistenzweise bezeichnen, und die *proprietates externae,* welche sich auf das Verhältnis der Hypostasen zur Welt beziehen. Erstere erweisen sich in den *opera ad intra,* letztere in der *opera ad extra.* Erstere lassen das Wesen der betreffenden Hypostase deutlich erkennen, denn sie werden eben nur von dieser Hypostase gewirkt; daher heißt die Regel: *opera ad intra sunt divisa.*

Hinsichtlich der *opera ad extra* gilt die augustinische Regel *indivisa sunt*, jedoch wird dem hinzugefügt *servato ordine et discrimine personarum*, weil doch in der Schrift ein *opus ad extra* gerade einer Person zugeschrieben werde und dieser ihrem Wesen nach zukomme, wobei aber allerdings wegen der Identität der Essenz auch die übrigen Personen an ihm beteiligt sind. Die *proprietates internae* (oder *notiones personales)* sind *ἀγεννησία et paternitas in patre, spiratio in patre et filio, filiatio in filio, processio in spiritu sancto.* Die entsprechenden *opera ad intra* (oder *actus personales)* sind *generatio (aeterna)* und *spiratio.* Die *opera ad extra* sind *creatio, redemptio, sanctificatio.* — Somit ist die Einheit Gottes gegeben mit der Einheit der göttlichen Essenz, während die Vielheit in den *characteres hypostatici* und den mit ihnen gesetzten Betätigungen nach innen, gewissermaßen auch nach außen begründet ist; Einheit wie Vielheit kommt endlich zum Ausdruck in dem *ὁμοούσιος* wie der *περιχώρησις*. *Ὁμοούσιος* enthält sowohl in sich, daß der Sohn eine *distincta a patre persona* ist wie daß er ist *eiusdem cum patre essentiae.* Die *περιχώρησις* bezeichnet die *inexistentia mutua et singularissima* der Hypostasen, *qua una persona propter essentiae unitatem est in alia.* — Dies wird genügen, um die Terminologie wie den Aufbau der altprotestantischen Trinitätslehre zu verstehen.

In dem gleichen Sinn wird die Lehre dann auch in der neuen Zeit vielfach behandelt, wobei besonders die psychologischen Erläuterungen Augustins gern fortgeführt werden. Andererseits wird seit der Aufklärung und Schleiermacher die ganze Lehre gern als auf fremdartiger Spekulation beruhend und religiös irrelevant beiseite geschoben. Auch die Philosophie hat den trinitarischen Gedanken gelegentlich angewandt. Hegel trat mit größter Energie für ihn ein. Aber es kam nicht viel dabei heraus. Gott ist die ewige Idee in ihrem Ansichsein. Sie expliziert sich in der vielheitlichen Welt. Dies ist der Sohn. Und sie kehrt wieder in sich zurück zur konkreten Einheit. Das ist der Geist. Sehr viel tiefer griff Schelling in seiner späteren Zeit, indem er seinen Ausgang nahm in dem wollenden und wirkenden Gott. Der Vater ist also der freie Urheber alles Seins. Er setzt sich als ein außer sich Seiendes zum Behuf der Weltschöpfung. Dies ist der Sohn, während der Geist „das Durchwirkende" ist als der die Welt gestaltende Gotteswille. In der Spannung des Welt-

prozesses erweist sich diese dreifache göttliche Urheberschaft als wirksam und wirklich. Diese Gedanken Schellings gehen über den logischen Formalismus der landläufigen Erörterungen hinaus und eröffnen eine Aussicht auf Eindringen in die Sache, da ja in dem innerweltlichen Wirken Gottes sich die Trinität offenbaren soll.

6. Nach dieser geschichtlichen Orientierung nehmen wir nun das systematische Problem wieder auf, zu dem wir S. 368 gelangt waren. Wir sahen dort, daß die Allwirksamkeit Gottes zwar auf die Gesamtheit des Geschehens Anwendung findet, daß sie aber gemäß der Verschiedenartigkeit der vorhandenen Objekte diese zu verschiedenen Zwecken bestimmt hat und somit in verschiedener Weise auf sie einwirkt. Wir werden also gut tun, zunächst nach einer Einteilung dieser Objekte zu suchen, wobei wir natürlich uns an den Rahmen der christlichen Religion zu halten haben. Der erste umfassende Komplex von Objekten, die ein in sich notwendig zusammenhängendes System bilden, ist die Naturwelt. Sie bietet den Spielraum der Möglichkeiten alles Geschehens dar, sofern sie alle von Gott gewirkten und gegebenen Kräfte in sich faßt. — Auf dem Boden der Natur erhebt sich aber die Welt der freien Geister, welche die von der Naturkausalität gewährten Möglichkeiten der Entwicklung geistigen Zwecken unterwirft und dadurch auf dem Wege der Geschichte eine Welt geistiger Wirklichkeit herstellt. Für die christliche Anschauung konzentriert sich diese ein geistiges Gesamtleben herstellende Tätigkeit auf die Erbauung der Kirche, deren geschichtliche Lebensbewegung durch den leitenden Zweck des Reiches Gottes bewirkt wird. Die Entfaltung der Kirche hat ihren Möglichkeitsgrund sowohl an den gegebenen natürlichen Bedingungen, wie etwa der geistigen Anlage des Menschen, wie auch an der ihr vorangehenden und sie begleitenden Herstellung einer geistigen Welt durch die geschichtliche Arbeit der Menschheit. Die Kirche setzt somit eine doppelte Möglichkeit voraus, eine in der natürlichen Entwicklung und die andere in den geschichtlichen geistigen Zuständen. Man kann daher vom Standort der Kirche her die geschichtlichen Zustände sowohl in das Gebiet der gegebenen Möglichkeiten oder der Natur einstellen als auch im Hinblick auf die in der Geschichte sich vollziehende Erbauung einer geistigen Welt, die letztlich auch religiösen Zielen zustrebt, diese Geschichte

in enge Beziehung zu der Geschichte der Kirche selbst setzen. Diese Frage hängt offenbar mit der anderen zusammen, ob man die sog. „natürlichen“ Religionen der Menschheit nur in ein negatives oder auch in ein positives Verhältnis zu der christlichen Offenbarungsreligion zu setzen hat, vgl. S. 179. Wir haben bei unserer religionsphilosophischen Grundlegung erkannt, daß trotz des durchgreifenden Gegensatzes zwischen beiden ein positives Verhältnis nicht geleugnet werden kann. Dann aber werden wir zwar in dem Rahmen der spezifisch christlichen Gedanken das Gesamtleben der Kirche als den nächsten Gegenstand unserer geschichtlichen Erwägung ansehen, dabei aber wegen des geschichtlichen Zusammenhanges dieses Leben mit dem Leben der Gesamtgeschichte nicht umhin können, für beide die nämliche Seite der göttlichen Allwirksamkeit theoretisch in Anspruch zu nehmen.— So ist zur Natur die Geschichte gekommen. Die Träger der Geschichte sind einzelne Personen. Nun ist aber die Person in ihrer sich aktualisierenden Geistigkeit nicht wie das natürliche oder nur potenziell geistige Individuum ein bloßes Exemplar einer Gattung, sondern sie ist vermöge ihrer geistigen Selbstheit ein besonderer Faktor. Die Person kann aber auch nicht in den objektiven Geist einer Zeit oder einer Gemeinschaft so einbezogen werden, daß sie als alleiniges Produkt dieser angesehen wird, denn es sind Akte freier Selbstbestimmung, durch die sie sich dem objektiven Geist oder dem geistigen Rhythmus des geschichtlichen Lebens einordnet oder auch nicht einordnet. Dann aber ist außer der Natur und der Geschichte das persönliche Leben als dritte Form des Weltseins anzusehen.

Bei dieser Erwägung hat sich auch herausgestellt, daß diese drei Formen, deren etwaige weitere Einteilung uns hier nichts angeht, zwar in Beziehung zu einander stehen, nicht aber aus einander abgeleitet werden können. Also besteht zwar ohne Natur keine Geschichte, aber die Geschichte ist trotzdem kein Naturprodukt. Ebenso kann man zeigen, daß ohne die subjektiven Geister keine Geschichte sein kann, daß aber die subjektive Geistigkeit an sich ebensowenig die Geschichte hervorbringt, als die geistige Entwicklung der Geschichte es ermöglicht aus ihr das besondere persönliche Leben der einzelnen Geister mit Notwendigkeit herzuleiten. Somit stehen die gefundenen Lebensformen zwar in wechselseitiger Beziehung zueinander und

bilden so das Weltganze, haben aber auch wieder eine besondere Existenz.

7. Wir müssen nun diese Formen unter den Gesichtspunkt der göttlichen Allwirksamkeit stellen. Dabei ergibt sich zunächst, daß sie in ihrer Besonderheit von Gott gewollt und gewirkt werden, dann aber auch, daß ihr Zusammenhang ein Werk des göttlichen Willens ist. Wenn wir diesen Gedanken genauer formulieren, kommen wir zu drei Formeln. Zunächst ist zu sagen, daß Gott will, daß die Naturwelt sei, werde und sein werde. Gott setzt die Natur als ein Sein, das in Entwicklung wird und gibt ihr, da für ihn kein Zweck außer sich selbst ist, die Richtung zu sich selbst. Überlegt man hierbei, daß die Natur alle Möglichkeiten des Seins in sich faßt, so muß geurteilt werden, daß dies göttliche Wollen der Welt sich auch auf die Fähigkeit geistigen Lebens und Zusammenlebens erstreckt oder dies beides als möglich setzt. In diesem Sinn ist die Formel: Gott will Welt auf die Möglichkeit des gesamten Geschehens in der Welt bezogen. Das heißt also, daß der gesamte Weltverlauf von Gott gewollt ist und zwar zunächst so, daß er die Mittel zu ihm setzt und ihn dadurch ermöglicht. Aber das Wollen dieser Mittel schließt an sich noch nicht in sich, in welcher Weise sie miteinander verknüpft werden, um ein Ganzes zu bilden, das Gottes ist. Es ist also ein weiteres besonderes Wollen erforderlich, um den Weltbestand in dem ganzen Umfang seiner Wirklichkeit auf die göttliche Allwirksamkeit zurückführen zu können. Aber man begreift auch, daß es möglich ist bei allgemeiner Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt die Formel: Gott will Welt zu brauchen, sofern hierin in der Tat die Möglichkeit der Welt oder der natürliche Bestand ihrer Teile und Mittel befaßt ist.

Die christliche Betrachtung der Welt läßt nun aber in der geistigen Welt das Gottessein der Welt gehindert werden durch den diese geistige Welt beherrschenden bösen Willen ihrer Glieder. Indem aber dieser die geistige Welt leitende böse Wille gebrochen und überwunden wird, wird es notwendig ein besonderes hierauf abzielendes Wollen des allwirksamen Gottes anzunehmen. Wir kommen also zu der zweiten Formel: Gott will, daß die gegen ihn wollende oder sündige geistige Welt seinem herrschenden Willen unterworfen und dadurch sein werde. Dafür kann dann auch gesagt werden:

Gott will, daß Kirche oder rein geistige Menschheit Gottes sei. Er will also die von ihm abführende Richtung der Geschichte in eine zu ihm hinführende verwandeln. Es handelt sich somit um die erlösende Gottesherrschaft, welche die Menschheit, auf dem Wege der Geschichte, Kirche oder Gott dienendes Gottesreich werden läßt. — Hier erhebt sich eine Schwierigkeit. Sie besteht darin, daß, wenn man annimmt, daß die Unterwerfung unter seinen Willen auf sein Wirken zurückgeht, doch auch der vorhandene Widerspruch wider ihn von seinem allwirksamen Willen scheint abhängig sein zu müssen. Allein diese Annahme scheint zunächst auf den Widerspruch zu führen, daß Gott das, was er nicht will, zugleich wollen würde. Ebenso scheint das christliche Bewußtsein als solches keine derartige Annahme zu kennen, da sich ihm das Böse vielmehr immer als das, was nicht von Gott gewollt wird, darstellt. Wir können das Problem, wie sich das notorisch vorhandene Böse zu der göttlichen Allwirksamkeit verhält, erst dann in das Auge fassen, wenn wir die Art des Bösen genauer erkannt haben werden. Einstweilen kann nur gesagt werden, daß wenn der allbestimmende göttliche Wille in irgendeinem Sinn das Böse will, dies nur als etwas von Gott zur Überwindung Gesetztes angesehen werden darf, nicht aber als eine von ihm zur Dauer gesetzte Wirklichkeit, da sein offenbarer Wille ja gerade diese Wirklichkeit aufheben will. Dann aber ist in unserem Zusammenhang der Wille Gottes letztlich als der von dem bösen Wollen erlösende Wille anzusehen.

Gott will also Welt und er will Kirche. Mit der Tatsache einer Gott dienenden Menschheit ist aber nicht gegeben, daß diese und andere besondere Personen zu dieser Kirche gehören und daß sie in sie hineinkommen unter den dem Eindruck ihrer Personalität besonders angepaßten Einwirkungen einzelner Glieder der kirchlichen Gemeinschaft. Demgemäß muß zu den beiden Formeln: Gott will Welt und Gott will Kirche als letzte hinzukommen: Gott will mich. Allgemein ausgedrückt: G o t t w i l l, d a ß b e s o n d e r e P e r s o n e n i n e i n e r i h r e m b e s o n d e r e n B e d a r f e n t s p r e c h e n d e n W e c h s e l w i r k u n g m i t a n d e r e n P e r s o n e n G l i e d e r s e i n e r K i r c h e w e r d e n u n d s i c h i n i h r b e t ä t i g e n. Hiermit werden also die einzelnen Personen sowohl als Objekte des durch andere Personen auf sie wirkenden göttlichen Willens wie auch als Subjekte zur Übermittlung dieses

Willens an andere Personen bezeichnet. Indem also eine Person von dem Geiste Gottes unterworfen wird, empfängt sie zugleich den Antrieb durch denselben Geist andere Personen ihm zu unterwerfen.

Es wird jetzt kaum der Bemerkung bedürfen, daß die drei Formen der Auswirkung der Allwirksamkeit, zu denen wir auf dem Wege der Analyse des christlichen Gotteserlebens gelangt sind, genau der religiösen Erfahrung entsprechen, die das Neue Testament mit der triadischen Formel verbindet. Dies Zusammentreffen ist von höchstem Interesse, denn es zeigt, wie die religiöse Empirie ohne alle Theorien zu dem triadischen Verständnis des göttlichen Wirkens gelangt. Wir haben also zunächst Gott erkannt als den die Natur und damit die Möglichkeit alles Geschehens setzenden Willen. Es ist Gott als der Vater, um mit dem Neuen Testament zu reden. Wie dieser eine übergreifende Stellung hat, sofern er das ganze Wirkungsgebiet des Herrn wie des Geistes unter sich befaßt, sodaß diese nur als Ausführer des väterlichen Willens erscheinen können, so ist auch unsere eigene Betrachtung orientiert, vgl. S. 381. Wir haben sodann Gott als den Herrn der Geschichte erkannt, der aus dieser die Kirche hervorgehen läßt und sie zugleich im Gegensatz zu dem die Geschichte leitenden bösen Willen sich in der Welt durchsetzen läßt. Das ist, neutestamentlich geredet, der Geist Jesu, der als das Haupt und der Herr der Gemeinde in der Geschichte wirksam wird. Wir haben endlich Gott in einzelnen Menschen und durch sie wirksam werden sehen. Das ist der heilige Geist des Neuen Testamentes, der in menschlichen Worten und Taten wirksam ist zur Gewinnung der von Gott für die Gemeinde bestimmten Personen und diese wiederum zu Trägern seiner Wirkungen an anderen Personen macht. Somit ist eine Übereinstimmung mit der urchristlichen Auffassung gewonnen, die um so wertvoller ist als sie nicht durch Nachzeichnen der neutestamentlichen Formeln oder der altdogmatischen Schemata erworben ist.

8. Aber ist das, was sich so herausgestellt hat, überhaupt als eine Lehre von der Trinität zu bezeichnen? Haben wir nicht bloß gesehen, daß der eine Gott sich drei verschiedene Gebiete seiner Betätigung gesetzt und auf ihnen deren Art entsprechend besonders wirksam wird? Es scheint demnach, daß die gewonnenen Gedanken höchstens eine modalistische Trinität abwerfen. Hiergegen

wäre ja an sich nichts einzuwenden. Wenn wir aber die Gedanken, die sich uns aus der Erwägung der göttlichen Persönlichkeit ergeben, zu einer genaueren Umgrenzung der aus der religiösen Empirie gewonnenen Ideen verwenden, wird das ausgesprochene Vorurteil sich nicht aufrecht erhalten lassen.

Wir haben gesehen (S. 333), daß das Wollen eines Objektes voraussetzt die Selbstbestimmung in der Richtung auf das betreffende Objekt. Der Satz: Gott will Welt schließt also den anderen Satz in sich: Gott will sich als Welt wollend. Eben hierin besteht das eigentliche Wesen der Persönlichkeit. Wir können hinzufügen, daß, da jeder Willensakt die Selbstbestimmung in sich faßt, er eine Darstellung der gesamten Persönlichkeit ist oder daß in jedem Willensakt das ganze persönliche Subjekt in Wirkung tritt. Nun ist ein dreifaches Wollen Gottes anzunehmen, denn es ist keine göttliche Wollung denkbar, die nicht unter die drei festgestellten Formen fällt. Demnach muß eine dreifache ewige Selbstbestimmung Gottes gedacht werden, die dem bezeichneten dreifachen Wollen korrespondiert. Da aber die ganze göttliche Persönlichkeit sich in jedem Willensakt darstellt, so kommen wir zu einer dreifachen Offenbarung der einen göttlichen Persönlichkeit. Es ist also der nämliche eine Gott, der sein Wesen sowohl als Vater wie als Herr und Geist offenbar werden läßt. — Aber auch diese Erwägung führt uns an sich über den alten Modalismus nicht hinaus. Jede Persönlichkeit nämlich ist als ganze in ihren Akten wirksam und stellt sich daher, formal wenigstens, in jedem von ihnen in ihrer Ganzheit dar. Dadurch wird aber ihre Einheit keineswegs in eine Pluralität verwandelt, sofern sie sich als mit sich formal identisch in einer langen Reihe von Akten darzustellen vermag. Die zeitliche Folge der Akte ist es, die dies ermöglicht. Hier erhebt sich aber eine Differenz, wenn wir an die göttlichen Willensakte denken. Da Gott *actu puro* oder in reiner Aktivität handelt (vgl. S. 342), so kann bei ihm nicht von einer Sukzession der Akte die Rede sein, sodaß zuerst dieser und dann ein anderer vollzogen wird, sondern alle Akte Gottes müssen als schlechthin simultan gedacht werden. Dann kommen wir aber zu dem Gedanken, daß der eine Gott von Ewigkeit her oder schlechthin gleichzeitig seine ganze Persönlichkeit wirksam werden läßt in dem Wollen (bzw. der von ihm vorausgesetzten Selbstbestimmung) der Welt, der Kirche und bestimmter Personen. Daraus

folgt nun aber mit unentrinnbarer Notwendigkeit, daß die eine göttliche Person von uns als drei Personen gedacht werden muß. Wenn die eine Gottesperson sich in drei *actus puri* offenbart und in jedem dieser Akte sich notwendig die ganze Gottesperson darstellt, so können wir die Gottesperson nur in der Weise einer dreifachen simultanen Personoffenbarung verstehen. Der eine Gott ist also zugleich Vater, Herr und Geist. Das besagt, wie leicht einzusehen, nicht, daß die eine Person die andere „erzeugt" oder „haucht" oder eine aus der anderen „hervorgeht". Daher ist auch der Subordinatianismus nicht minder ausgeschlossen als derartige mythologische Begriffe wie die *generatio sempiterna*. Will man sich den Sachverhalt an einem logischen Schema veranschaulichen, so kann man an drei Zwecksysteme denken, die von demselben Subjekt ausgehen. Und zwar so, daß das erste dieser Systeme den Spielraum der Möglichkeiten samt dem letzten Zweck, dem sie dienen sollen, festsetzt, während die beiden anderen die hierdurch bedingte besondere Wirklichkeit herstellen, indem das zweite System die Richtung der Bewegung der gegebenen Mittel organisiert und das dritte diese Mittel in konkrete Bewegung setzt gemäß dem von dem ersten System angegebenen Zweck und der durch das zweite festgestellten besonderen Richtung. Die drei Willensbetätigungen, die hierdurch erfordert sind, stehen also in Zusammenhang zueinander, indem die zweite nicht ohne die erste und die dritte nicht ohne die erste und zweite möglich ist, aber zugleich ruht jede dieser Willensbetätigungen auf einer spontanen Selbstbestimmung, wie wir gesehen haben.

9. Das Verständnis der Trinität, das wir dargelegt haben, ist den Grundsätzen der Dogmatik entsprechend aufgebaut auf der im Glauben ergriffenen Offenbarung. Demgemäß ist die Trinität durchaus ökonomisch gedacht und von den Fragen der sog. immanenten Trinität ist grundsätzlich abgesehen. Wir können hinsichtlich ihrer nur das eine sagen, daß das Wollen auf Selbstbestimmung beruht. Man könnte also das dreifache Wollen als die ökonomische Trinität und die diesem Wollen entsprechende dreifache Selbstbestimmung als immanente Trinität bezeichnen. Aber mit letzterem wäre keine neue Erkenntnis erworben, sondern nur eine selbstverständliche Voraussetzung des Wollens ausgesprochen. Man dürfte daher gut tun von dieser Unterscheidung abzusehen. Die mit viel Scharfsinn seit Augustin

angestellten Versuche die Trinität aus dem Wesen Gottes zu deduzieren führen nicht zum Ziel. Es handelt sich dabei einerseits um den Versuch zu erweisen, daß ein einheitliches Geistesleben die Vielheit der Funktionen nicht ausschließe. Dies ist aber selbstverständlich und dient eher zur Widerlegung des trinitarischen Gedankens als zu seiner Begründung. Denn wenn die Trinität damit begründet werden soll, daß das menschliche Ich sich im Denken und Wollen betätigt, so hat das mit Trinität nichts zu schaffen, da ja das menschliche Geistesleben eben nicht trinitarisch ist. Andererseits soll eine Analogie zur Trinität darin liegen, daß in dem Denk- und Willensakt Subjekt und Objekt eine Einheit bilden. Allgemeiner kann das auch so ausgedrückt werden, daß Gott als Subjekt sich selbst als Objekt setzt und in der Einheit von Setzung und Gesetztsein eben er selbst ist (Frank). Aber dieses wie jenes bringt es doch niemals zu einer differenten Ichfunktion, hat also mit dem trinitarischen Gedanken nichts gemein und paßt auf jedes persönliche Leben. Dazu kommt, daß, streng genommen, bei diesen Konstruktionen niemals eine Dreiheit, sondern höchstens eine Zweiheit erreicht werden könnte. Aber auch letzteres ist nicht möglich, da wir ja nicht zu zwei Subjekten kommen, sondern bloß zu einer Selbstobjektivierung des einen Subjektes. Diese und ähnliche Versuche sind schließlich immer nur Wiederholungen des Gedankens der ewigen Zeugung des Sohnes durch den Vater, bei der *γέννημα* und *γεννήσας* substanziell identisch sind. Hiergegen wäre an sich nichts einzuwenden, der Fehler besteht aber darin, daß dem *γέννημα*, ohne jeden Grund oder nur weil der Sohnesgedanke vorausgesetzt wird, besondere Personalität zugesprochen wird. Der entscheidende Gedanke, daß es sich um eine Dreiheit von Subjekten handelt, wird also erschlichen oder das zu Erweisende einfach vorausgesetzt. Schließlich reichen sonach alle diese Konstruktionen nicht über den banalen Gedanken hinaus, daß man eine Vielheit auch als Einheit und eine Einheit auch als Vielheit begreifen kann, sei es daß man an die Vielheit von Funktionen denkt, sei es daß man ein persönliches Leben als Produkt wie als Produzent seiner selbst ansieht. Das führt aber über Selbstverständlichkeiten nicht hinaus und hat zu der wirklichen Trinität keinerlei Beziehung.

Der Grundfehler der begrifflichen Erfassung der Trinitäts-

lehre liegt darin, daß man zwar von dem durch die Offenbarung übermittelten Tatbestand ausgeht, dann aber sofort diesen Boden verläßt und sich auf das Gebiet vager Spekulationen über das innergöttliche Leben begibt, die mit der religiösen Grundlage der Betrachtung nichts mehr zu schaffen haben. Dieser Fehler wird am klarsten ausgedrückt in der Formel, daß die *opera ad extra indivisa* sind. Die alten protestantischen Dogmatiker haben das bis zu einem gewissen Grade empfunden (oben S. 378), aber sie haben nicht den Mut gehabt mit dem von den Kappadociern und Augustin festgelegten Gedanken zu brechen oder ihn gehörig klarzustellen. Bei diesem Verfahren ist aber schließlich jede Differenzierung innerhalb des sich in seinem Wirken offenbarenden Gottes ausgeschlossen und somit auch jede Richtlinie der Offenbarung zum Verständnis der Trinität aufgegeben. Statt dessen hält man sich an die mißdeutete Bezeichnung „Sohn" und an das „Ausgehen", das das johanneische Evangelium gelegentlich für den innergöttlichen Ursprung des Geistes benutzt. Von dort her kommt man zu den leeren Formeln, daß der Vater ewig den Sohn erzeugt und der Geist ewig aus dem Vater und dem Sohn hervorgeht. Da diese Dreiheit aber keinen Weg zur Einheit eröffnet, so fügt man die untrennbare Wirkung der drei Personen hinzu, läßt sie hinsichtlich ihrer göttlichen Substanz miteinander identisch sein (Homousie) und verwischt dann diesen Gedanken, der an sich eine persönliche Einheit des persönlich differenzierten Gottes nicht erfordert, durch die Kategorie der περιχώρησις, welche zu der an sich seienden Substanzeinheit die von den Personen gewollte Einheit einer Gemeinschaft miteinander hinzufügt. Diese Betrachtung läßt sich also zwar von der Offenbarung den Gedankenstoff geben, verzichtet aber, indem sie die These von der Untrennbarkeit der in der Offenbarung sich vollziehenden Gotteswerke akzeptiert, auf den einzig möglichen Leitfaden zum Verständnis des Offenbarungsstoffes und setzt an die Stelle dessen vage metaphysische Hypothesen. Diese operieren mit der gegebenen Vielheit der Personen, ohne aber den persönlichen Charakter der zweiten und dritten Hypostase evident machen zu können. Vollends vermögen sie nicht eine an sich seiende persönliche Einheit der drei Hypostasen zu erweisen, sie lassen dafür die Substanzeinheit und die persönliche Verbundenheit der Hypostasen eintreten. Der erste Gedankenzug läßt es

zu keiner gesicherten Dreiheit der Hypostasen kommen, der zweite Gedankenzug vermag die persönliche Einheit der drei nicht zu erweisen. Letzteres kam allerdings den Autoren nicht zum Bewußtsein, weil ihnen die Kategorie des einen persönlichen Gottes fehlte, als Ersatz diente die Homousie und wir verstehen jetzt, woher der „persönliche Gott" in diesem Gedankenkreise nicht Platz gefunden hat. Wer diesen Aufbau der kirchlichen Trinitätstheorie überlegt, wird einsehen, daß und warum sie keine in sich geschlossene und logisch notwendige Gedankenfolge darbietet. Sie ist ein kunstvoller Versuch Dreiheit und Einheit miteinander zu verbinden. Aber hierbei wird entweder die Dreiheit zweifelhaft oder die Einheit. Diese Unsicherheit der Betrachtung verrät sich darin, daß ihre Begründung immer wieder sich in den sehr äußerlichen und nichtssagenden Betrachtungen über drei und eins verliert. Auch wenn man, wie im Abendlande, die Einheit in den Vordergrund rückt, wird daher von Dreieinigkeit geredet.

10. Ich glaube, daß es einleuchtend ist, daß die von uns versuchte Theorie sich von den aufgedeckten Fehlern freihält. Das ist aber der Fall, weil wir uns strikt an religiös erfaßbare Offenbarung Gottes in seinem Wirken gehalten haben und diese dann ohne Einmischung neuer Motive oder rein formal durchdacht haben. Dadurch wurde erreicht, daß der persönliche Gott in den drei sein Wirken bezeichnenden Akten als dreifache Persönlichkeit gedacht werden mußte, wie nicht wieder dargelegt zu werden braucht. Es ist also nicht eine unpersönliche *οὐσία* und nicht eine Gemeinschaft stiftende *περιχωρησις*, welche die Einheit herstellen, sondern Gott ist einer, sofern er Persönlichkeit ist und ist dreifache Persönlichkeit, sofern er sich in den drei die ganze Personalität in sich fassenden Akten offenbart. So faßt es der naive Glaube immer, indem er den ganzen Gott in den verschiedenen Formen seines Wirkens erlebt, sodaß er mit Leichtigkeit von einer Form des Wirkens zu der anderen hinübergleitet in dem Bewußtsein es mit dem einen persönlichen Gott zu tun zu haben. Aber nicht minder wird der Glaube der persönlichen Besonderheiten in Gott inne je nachdem, auf welche Form des Offenbarungswirkens er gerade angewiesen ist. Es ist also derselbe Gott, aber derselbe Gott stellt sich in der Ganzheit seines persönlichen Wesens als eine Dreiheit wirksamer Personen dar.

Was der Glaube seit der neutestamentlichen Zeit unmittelbar empfindet, entspricht also genau dem, was wir auf den Wege einer dialektischen Entwicklung dargetan haben. So wenig der Glaube nach einem innergöttlichen Prozeß zur Erklärung dieser Dreiheit forscht, so wenig hat sich uns ein solcher Prozeß dargeboten oder sahen wir Mittel, um in das Innere Gottes einen Einblick zu gewinnen. Wie wir also der kirchlichen Lehrkonstruktion beizutreten keinen Anlaß haben, so werden wir uns auch der von dem Neuen Testament vorausgesetzten Hypostasentheorie (S. 374) nicht im einzelnen anschließen, sofern auch diese eine Erklärung für einen Tatbestand darbietet, für den uns Mittel der Erklärung nicht zu Gebote stehen.

Es wird zur Klärung der schwierigen Frage dienen, wenn wir noch einiger Einwände gedenken, die gegen unsere Theorie gemacht werden können oder gemacht worden sind. Man hat etwa gesagt, daß unsere Theorie doch nur entworfen wird, weil uns die dogmatische Tradition dazu den Anlaß gibt (H. Stephan). Aber dieser Einwand ist irrig, denn wir haben gerade die kirchliche Tradition abgelehnt. Wir kamen zu unserer Erörterung lediglich dadurch, daß die Durchführung des Gedankens der göttlichen Allwirksamkeit uns auf die Differenzierung dieses Wirkens führte, vgl. S. 367 f. Hierdurch wurde dann unsere Aufmerksamkeit auf die triadische Auffassung der urchristlichen Frömmigkeit und deren Bestätigung durch die Glaubensanschauung fast aller Christen gelenkt. Dies führt uns aber weiter zu der Frage, ob dann nicht wirklich alle *opera ad extra* in dem Sinn *indivisa* sein müssen, daß sie von der einen Gottheit ausgehen. Wenn man die genannte Formel in dem Sinn auffaßt, daß der eine Gott ein in sich zusammenhängendes oder einheitliches Wirken ausführt, so ist der Formel natürlich beizupflichten. Das haben wir ja schon dadurch dokumentiert, daß wir nicht von einer göttlichen Usie, sondern von einer göttlichen Persönlichkeit reden. Was wir meinen, ist, daß diese eine göttliche Persönlichkeit so wirksam wird, daß sie sich in drei schlechthin simultanen die ganze Persönlichkeit in Wirkung setzenden Akten darstellt. Und wir begründen dies daraus, daß dies dreifache Wirken sich auf verschiedene Zwecke richtet, die nicht auseinander abgeleitet werden können, sodaß auch das Wirken selbst nicht als formale Einheit aufgefaßt werden kann. Jede dieser drei Reihen des göttlichen

Wirkens kommt uns als etwas Besonderes den anderen gegenüber zu Bewußtsein. In diesem Sinn sind die *opera ad extra* als *divisa* anzusehen, was aber, wie gesagt, doch nicht einen heterogenen Ursprung derselben bedeutet. Jedes von ihnen erschließt ein besonderes göttliches Wollen, aber auch ein göttliches Wollen. In ersterem Sinn sind die *opera* also *divisa*, in letzterem können sie in bezug auf die in ihnen sich manifestierende eine Gottheit als *indivisa* bezeichnet werden.

Bei oberflächlicher Überlegung dieser Gedanken kann man wohl auf den Gedanken verfallen, daß wenn in jedem Akt die ganze Gottesperson sich offenbart und wenn Gott als unendlicher unendlich viele Akte ausführt, es unendlich viele göttliche Personen geben muß (J. Lepsius). Dem gegenüber ist zu sagen, daß Gott eben nicht unendlich viele Handlungen ausführt, sondern daß es außer den drei genannten Akten überhaupt kein göttliches Handeln gibt und geben kann. Der Irrtum in dem angeführten Schluß liegt also in dem Untersatz. Ein Akt wird nämlich dadurch nicht vervielfältigt, daß er eine Vielheit von einander gleichartigen Wesen oder Bestandteilen einem Zweck unterwirft. Man denke etwa an einen Akt der Gesetzgebung, der die verschiedensten Individuen in verschiedenen Zeiten unterwirft. Für diese ist es natürlich ein Neues, wenn dieser Akt sich auch an ihnen verwirklicht, aber dadurch wird der gesetzgeberische Akt nicht multipliziert. Etwaige Ausnahmen, die sich im kreatürlichen Leben daraus ergeben können, daß die Objekte gewisse Hindernisse bereiten, die bei dem Handelnden neue Entschließungen erfordern, fallen für die göttliche Allwirksamkeit fort. So wenig also Gott einen neuen Schöpfungsakt unternimmt zur Hervorbringung neuer Individuen, so wenig unternimmt der Herr ein neues Erlösungswerk, wenn ein Mensch aufs neue von diesem Werk berührt wird. Aber auch der Geist setzt sich nicht etwas Neues vor, wenn er ein neues Wesen einem durch die Individualität dieses erforderten besonderen Wirken unterwirft, denn das ist ja von vornherein sein Wille jeden besonders zu behandeln. Dazu kommt, daß diese Besonderheit der Behandlung nicht durch neue Geistgaben entsteht, sondern durch die Besonderheit der Auffassung des Geistes, der Beurteilung der Lage und der persönlichen Kraft bei den als Trägern der Geistwirkung tätigen Personen zustande kommt. Der Geist wirkt also in allen, die von ihm erreicht werden, das Nämliche, aber er will, daß dies in

ihnen entsprechend ihrer Individualität zum besonderen Erlebnis und zur besonderen Kraft wird. — Somit darf an der Annahme festgehalten werden, daß in dem göttlichen Leben außer den drei in Frage stehenden reinen Akten eine weitere Betätigung überhaupt nicht anzunehmen ist. Die unendliche Reihe von Akten, die sich aus der Allwirksamkeit zu ergeben scheint, beruht darauf, daß eine unendliche Anzahl von Individuen allmählich in den Wirkungsbereich dieser Akte tritt. Hierin ist aber, wie gesagt, eine Vervielfältigung der hypostatischen Akte selbst nicht begründet. Aber andererseits ist jedes Individuum, das von einem der göttlichen Akte erreicht wird, berechtigt hierin eine ihm geschehene Gottestat zu erblicken.

11. Wenn wir an die überlieferte Formel *una substantia tres personae* denken, so werden wir dafür sagen müssen: *una persona tres personae.* Nun scheint aber hierin ein reiner Selbstwiderspruch zu liegen. Weiter sieht es aber auch so aus, als wenn die Dreiheit der Personen nur auf einem von der reinen Aktivität der Gottheit bedingten Sehfehler unsererseits beruht, der vielleicht unvermeidlich, aber immerhin auch erkennbar ist. Mit anderen Worten, man kann gegen die Theorie die Anklage auf Modalismus erheben. Aber dieser Einwand ist doch nicht begründet. Gerade so wie die reine Aktivität eine spezifische Eigentümlichkeit der Gottheit ist, muß auch die, wie wir erkannten, damit gegebene Selbstvervielfältigung der Person als eine Eigentümlichkeit der Gottheit anerkannt werden. Es ist also damit eine einzigartige Bestimmtheit der Gottheit ausgedrückt, deren Wirkungen die religiöse Empirie zwar feststellen kann, deren Ursprung und innere Artung aber nicht weiter erklärt werden kann, da sie in das Gebiet der reinen Intelligibilität fällt. So muß es denn bei der Paradoxie *una persona tres personae* bleiben. Das heißt also, die Selbstbestimmung Gottes als Person ist zugleich eine ewige Selbstbestimmung zu einer dreifachen Personalität. Daher wird auch das göttliche Selbstbewußtsein als Person zugleich das Selbstbewußtsein einer dreifachen Personalität sein. Oder das göttliche Ich ist dies Ich in der dreifachen ewigen Selbstsetzung als Ich. Somit handelt es sich immer um dieselbe eine Person, die aber in dreifacher persönlicher Selbständigkeit sich realisiert. Es hat keinen Zweck nach Analogien hierfür in dem menschlichen Personleben zu suchen, das sich ja auch in relativ voneinander unab-

hängigen Zweckkomplexen ergehen kann, denn diese differenten Betätigungen des Ich folgen aufeinander, indem das Ich in zeitlicher Folge bald die eine, bald die andere aktualisiert. Das bezeichnet aber den jede tiefere Analogie ausschließenden Unterschied zu dem göttlichen Personleben. Da dem Menschen die absolute Aktualität des geistigen Lebens abgeht, in welcher die göttliche Dreiheit begründet ist, kann eine wirkliche Ähnlichkeit zu der Trinität in dem menschlichen Geiste nicht aufgezeigt werden. Indem aber dieser Unterschied erkannt wird, wird zugleich die, abgesehen von der absoluten Aktualität, bestehende Gleichheit des geistigen Lebens Gottes mit dem des Menschen anerkannt. Es ist wirklich reines geistiges Leben, das sich *actu puro* vollzieht und jede mythologische Vorstellung von einer Zeugung des Sohnes durch den Vater wird hierdurch von der Trinität ausgeschlossen. Aber ebensowenig entspricht unserem Gedanken der Modalismus, der Gott in verschiedenen Formen je nach dem Bedarf der Menschen in zeitlicher Folge auftreten läßt, denn die Trias ist ihrem Wesen nach ewig als ein Ausdruck der reinen Aktivität Gottes, wenn auch dem Menschen die eine oder die andere trinitarische Person zunächst vorwiegend zu Bewußtsein gelangt.

Als geschichtliche Parallele zu der von uns entwickelten Lehre könnte etwa die Trinitätslehre des Origenes angeführt werden, der den Vater in dem ganzen Kosmos, den Sohn in der vernünftigen Welt und den heil. Geist in den Heiligen wirksam werden läßt (vgl. Dogmengesch. I[3], 514 f.). Jedoch ist diese Theorie des Origenes ganz anders orientiert, indem sie nicht von der Offenbarung ausgeht und zudem in subordinatianischem Sinn durchgeführt ist. Eher kann man die eigentümliche Lehre des Clericus († 1736, in der Schrift *Liberii de sancto amore epistolae theologicae*) als Analogie herbeiziehen. Er läßt in dem absoluten Geist eine dreifache Denktätigkeit sein, die den drei Personen entspricht. Reusch hat dem die Erwägung eines dreifachen Wollens in Gott hinzugefügt. Ähnliches ist auch sonst im 18. Jahrhundert gelehrt worden. So etwa von Gruner. Nach ihm besteht die Dreiheit des göttlichen Geistes in drei Akten. Der erste umfaßt alle möglichen Ideen, der zweite ordnet sie zu vielen Weltsystemen, der dritte verwirklicht das beste unter diesen. Man sieht, daß diese Erwägungen zu der religiösen Empirie gar keine

Beziehungen haben, sondern im Interesse der Leibniz-Wolfschen Metaphysik und Kosmologie entworfen sind. Es hat daher kein Interesse auf sie einzugehen.

12. Wir haben mehrfach hervorgehoben, daß die trinitarischen Wirkungen der Gottheit ewig sind. Dieser Gedanke bedarf aber noch einer weiteren Erwägung. Hierzu gibt zunächst Veranlassung das Urteil des Paulus 1. Kor. 15, 28, wonach, wenn alles dem Sohn unterworfen sein wird, auch er sich dem Vater unterwerfen wird, der ihm alles unterwarf in der Absicht, daß Gott alles in allem sei. Hier wird also in Aussicht genommen, daß am Ende der Weltentwicklung auch der Sohn sich dem Vater unterwerfen würde, da sein Werk erfüllt ist, indem dann Gott in allem alles wirkt. Die hier gebrauchte Bezeichnung Christi als Sohn weist darauf hin, daß an das Ende des geschichtlichen Wirkens des Geistherrn gedacht ist. Mit dem Gedanken einer zeitlich sich verwirklichenden Tätigkeit ist die Vorstellung eines Endes dieser Tätigkeit, sofern sie das ihr gesetzte Ziel erreicht hat, naturgemäß verbunden. Man könnte also das Gleiche in bezug auf den heiligen Geist sagen, sofern es im Himmel schon jetzt *πνεύματα δικαίων τετελειωμένων* gibt (Hbr. 12, 23). Aber hiermit ist keineswegs der ewige Bestand des Willens, daß es eine Gottesgemeinde und in ihr besondere für sie bestimmte Personen gibt, aufgehoben oder ausgeschlossen. Denn wenn ein ewiger Wille einen besonderen Zustand zeitlich sich entwickelnder Verhältnisse oder Personen will, so faßt dies Wollen wie den Anfang und Fortgang so auch die Vollendung des Gewollten in sich, sodaß mit Eintritt der Vollendung zwar eine Änderung bei den zeitlichen Wesen, aber nicht in dem sie von Ewigkeit her wollenden Willen eintritt. Wie dies aber in bezug auf das Ziel des Wollens gilt, so ist sein ewiger Bestand auch für die Zeit anzunehmen, da es dem Menschen noch nicht zu deutlichem Bewußtsein gekommen ist. Hieraus ergibt sich aber, daß der ewige Herrn- und Geistwille gerade so wie der Vaterwille von urher in Wirkung ist. Diese Wirkung setzt Menschen wie Menschheit erst allmählich in Bewegung und kommt ihnen deshalb auch erst auf dem Wege einer langen Entwicklung zu klarem Bewußtsein. Es ist also nicht zu leugnen, daß auch schon in dem religiösen Erleben Israels der Herr wie der Geist in Wirkung getreten sind. Danach ist die vielfach exegetisch anzuzweifelnde urchristliche Beziehung alttestamentlicher

Worte und Tatsachen auf den Herrn und den Geist (z. B. 1. Kor. 10, 2ff.) in ihrem tieferen Sinn und Recht zu verstehen. Der ewige Heilswille ist eben von Ewigkeit her wirksam, wenn er auch den Menschen in der Zeit erst allmählich zu Bewußtsein kommt, indem an deren fortgesetztem Wirken die Mittel und Exponenten erworben werden, die das ungehemmte Wirken samt dem umfassenden Verständnis jenes Willens ermöglichen. Auch hier entfaltet sich das geistige Prinzip erst allmählich und nicht ohne mannigfache Rückschläge in dem Geiste der Menschheit, indem die Fähigkeit der Menschen zu seiner Entfaltung durch sein Wirken in ihnen allmählich erweckt und gesteigert wird. Man wird aber im Hinblick auf die positive Beziehung, die alle Religion zu der christlichen Offenbarung hat (vgl. oben S. 179), weiter behaupten müssen, daß auch in der allgemeinen Entwicklung der Religion der Herr und der Geist irgendwie wirksam werden, wie das in bezug auf den Vater ziemlich allgemein anerkannt werden dürfte. Durch diese Betrachtung wird in keiner Weise das Christentum entwertet oder die besondere Art und Bedeutung der christlichen Offenbarung depotenziert. Indem wir den trinitarischen Gedanken in dem gekennzeichneten Sinn als die Höhe der geistesgeschichtlichen Entwicklung der Menschheit verstehen, begreifen wir ihn vielmehr als den Inbegriff aller Gotteserkenntnis. Der Gedanke, daß der eine persönliche Gott in besonderer Weise sowohl in der Natur als in der Geschichte und dem Ich wirksam wird und sich dadurch dem Menschengeist erschließt, setzt alle Geschichte und Kultur, jedes Fortschreiten und Streben des Menschengeistes in eine den Menschen freilich vielfach zunächst unbewußte Beziehung zu der Gottheit. Diese Beziehung zum Erlebnis und zu bewußter Erkenntnis zu machen, ist die weltgeschichtliche Aufgabe der christlichen Religion. Es war daher ein großer Griff, als man die triadische Idee zum Taufbekenntnis und zum wesentlichen Inhalt der Unterweisung der Katechumenen machte. Man darf durch die vielfache ungeschickte Verkapselung dieser Idee in der alten und neuen Theologie sich das Verständnis ihrer Bedeutung nicht verdunkeln lassen oder um deswillen sie aus der Dogmatik ausstoßen statt sich der Mühe zu unterziehen den wirklichen Sinn des triadischen Gedankens zu sachgemäßem Verständnis zu bringen. Die praktische Anwendung der obigen Entwicklung klarzustellen, ist hier nicht die Aufgabe; ich habe mich einmal in einer Predigt

um sie bemüht (Aus Religion und Geschichte Bd. II (1909), S. 157 ff.).

§ 18. Die Eigenschaften Gottes.

1. Die praktische Anwendung des Gottesgedankens vollzieht sich bekanntlich mit Vorliebe in der Beleuchtung des göttlichen Wirkens durch bestimmte Eigenschaften. Das zeigt sich in den Liedern wie in der sonstigen erbaulichen Rede von Gott. Aber auch die wissenschaftliche Theologie kann nicht umhin gewisse Eigenschaften Gottes in ihre positive Darstellung hereinzuziehen, man denke etwa an die Gerechtigkeit Gottes. Aber auch abgesehen hiervon darf sie sich nicht von der Aufgabe entbinden die überlieferten göttlichen Eigenschaften genau zu erwägen, denn sie sind einerseits wichtige in der Religion viel gebrauchte Verständigungsmittel hinsichtlich des göttlichen Wesens und sie bergen andererseits Herde des Anthropomorphismus in sich, die der Kritik und Reinigung bedürfen. Aber auch ohne diese praktischen Erwägungen kann der Theologe der Feststellung der Eigenschaften nicht entraten. Die Eigenschaftsaussagen von Gott stellen sich nämlich ganz von selbst ein, wenn man sich einmal auf den Weg der Fassung der göttlichen Subsistenzform in Verstandesbegriffen begeben hat. Das Absehen hierbei war darauf gerichtet, die Gottesidee durch den Gedankenapparat zu erfassen, der es ermöglicht Gott in dem Zusammenhang unseres Denkens eine Stelle anzuweisen. Das geschah, indem wir Gott als Persönlichkeit zu denken versuchten. Dadurch wurde aber über Gott eine Reihe von Aussagen gewonnen, die ihn in eine formale Gleichheit mit unserem eigenen geistigen Leben stellten. Wir haben uns bemüht innerhalb dieser formalen Gleichstellung seine göttliche Besonderheit nicht außer acht zu lassen, indem wir die Differenz seines Wollens und Denkens von dem unseren hervorgehoben haben, wie dies abschließend in der Trinitätslehre geschah. Aber sowohl nach dieser letzteren wie nach jener ersteren Richtung werden wir auf dem eingeschlagenen Wege weitergetrieben. Ist nämlich Gott durch die Aussage von seiner Personalität in eine Gleichheit geistigen Lebens mit uns gerückt,

so ist es unvermeidlich seine Geistigkeit weiter durch den Vergleich mit der unsereren zu veranschaulichen. Und ist zum anderen die Differenz seiner reinen Geistigkeit von der unseren zu Bewußtsein gekommen, so werden notwendig jene Aussagen der Gleichheit durch diese der Ungleichheit kontrolliert werden müssen, wenn man zu denkbaren Gedanken und nicht bloß zu momentanen Eindrücken gelangen will. Dies zu leisten ist aber die Aufgabe der Lehre von den göttlichen Eigenschaften. Das nämliche Anliegen, das sich im allgemeinen dort einstellte, wo wir göttliche Liebe und Heiligkeit, göttliche Person und Absolutheit in eins zu fassen uns bemühten, kehrt hier im besonderen und einzelnen wieder, sofern wir Eigenschaften der Geistigkeit Gottes als göttliche zu denken veranlaßt sind. Wir machen also Gott dem Menschengeist ähnlich, sofern auch er Geist ist, aber wir müssen zugleich seine Einzigartigkeit in derartigen Aussagen festhalten, sofern er der absolute Geist ist.

2. Ehe wir hieran gehen, muß zunächst die Kategorie der Eigenschaft untersucht werden. Nicht jedes Prädikat, das von einem Subjekt ausgesagt wird, drückt eine Eigenschaft aus. Wenn dies Prädikat sich auf Handlungen oder Zustände des Subjektes, wie gehen oder schlafen bezieht, so haben solche vorübergehende und wechselnde Bestimmungen nicht die Art einer Eigenschaft an sich. Eine solche muß etwas dem Subjekt „Eigenes" zum Ausdruck bringen. Indessen ist auch dadurch der Begriff noch nicht erfaßt. Aussagen von der Eigenart eines Subjektes können nämlich dessen gesamtes Wesen bezeichnen. Wenn wir z. B. von dem Menschen sagen, daß er Geist ist, so ist das nicht eine Eigenschaft, sondern eine Bestimmung seiner gesamten Eigenart. Von einer Eigenschaft werden wir also dann reden, wenn eine Eigentümlichkeit eines Wesens bezeichnet werden soll, die ihm einerseits dauernd anhaftet, die aber andererseits sich auf eine besondere Seite dieses Wesens bezieht. Es ist also etwas Einzelnes, was sich von anderem an diesem Wesen dauernd unterscheidet. Bliebe man aber bloß hierbei stehen, so käme man wieder bei der Wesensbestimmtheit an, denn etwas, was nur dies Wesen an sich trägt, wäre, auch wenn es nur eine einzelne Qualität ist, ein Ausdruck seines und nur seines Wesens. Eine Eigenschaft ist aber eine solche Aussage, die etwas einem Wesen dauernd Eigentümliches bezeichnet, das ihm mit anderen Wesen gemein ist, es

aber zugleich von anderen Wesen unterscheidet. Jede Eigenschaftsaussage verbindet also mit anderen Wesen so, daß sie zugleich von wieder anderen unterscheidet. Wenn etwas groß oder klug ist, so wird es zugleich mit anderem, was groß oder klug ist, zusammengebracht und von wieder anderem, was klein oder dumm ist, unterschieden. Fassen wir das Gesagte zusammen, so ist also die Eigenschaft eine Aussage von einem Individuum oder einem Ding, die 1. eine Eigentümlichkeit unter anderen an dem Individuum oder Ding ausdrückt, sodaß also nie von einer, sondern immer von einer Mehrzahl von Eigenschaften eines Wesens geredet werden kann; 2. sich auf eine ruhende oder dauernde Beschaffenheit bezieht; 3. anderen Wesen oder Dingen ebenfalls zukommt, wenn auch in individuell besonderter Art und 4. nicht von allen Dingen oder Individuen ausgesagt werden kann.

Demnach werden wir jetzt feststellen können, welche Kategorien wir anwenden, wenn wir eine Eigenschaftsaussage herstellen. Sofern ein Besonderes im Unterschied von dem allgemeinen Wesen erfaßt werden soll, kommen die Kategorien des Ganzen und der Teile, der Substanz und des Akzidens in Betracht. Sofern das Individuum diese Beschaffenheit mit anderen teilt und sich zugleich von ihnen unterscheidet, handelt es sich um Individuum und Gattung, denn dem Individuum sind die Eigenschaften der Potenz nach mit der Gattung gemeinsam, während es sich in ihnen aktuell von den Individuen der Gattung unterscheidet. Die Eigenschaften haben also die Möglichkeit ihrer Existenz an der gattungsmäßigen Substanz, sie aktualisieren sich aber in der akzidentellen Besonderheit der Individuen. Die Eigenschaft ist also immer eine Aussage, welche auf dem Verhältnis des Einzelnen zu einem übergeordneten Ganzen beruht. Dieses Ganze kann nun aber entweder gedacht werden als die Spezies, zu der das Individuum gehört (Vögel, Fische, Säugetiere) oder als das viele Spezies in sich fassende Genus (Tier, Mensch). Man kann auf diesem Wege zu einer doppelten Reihe von Eigenschaften kommen, die noch weiter zerlegt werden können. Das Individuum hat Eigenschaften, die ihm im Unterschied von der Spezies zukommen. Aber ebenso hat es Teil an Eigenschaften, die der ganzen Spezies eignen im Unterschied zu dem Genus. Man könnte also etwa die Klugheit als Eigenschaft einzelner Menschen, aber auch als Eigenschaft des Menschen überhaupt im Unterschied zum

Tier bezeichnen. Und man könnte ebenso die einzelnen Menschenklassen oder Tiergruppen durch gewisse gemeinsame Eigenschaften charakterisieren, wie das ja in der Sprache des Lebens wie der Wissenschaft nicht selten geschieht. Wir werden hiernach also zu unterscheiden haben die typischen Eigenschaften, wie sie einer einheitlichen Gruppe von Individuen gemeinsam sind und diese Gruppe im Verhältnis zu anderen ihr übergeordneten allgemeineren oder ihr untergeordneten spezielleren Gruppen charakterisieren, von den individuellen Eigenschaften, die das Einzelexemplar der Gattung zu dieser in einen relativen Gegensatz stellen. In jenem wie diesem Fall steht aber die Eigenschaft immer in Beziehung zu der übergeordneten Spezies oder Gattung, sofern sie eine besondere Verwirklichung dessen ist, wozu die allgemeine Beschaffenheit die Möglichkeit darbietet. Da es sich uns um die Eigenschaften der göttlichen Person handelt, so haben wir von vornherein unsere Erörterung auf das Schema der Individualeigenschaften eingestellt.

Diese Individualeigenschaften sind nun aber besondere Verwirklichungen der typischen Eigenschaften, die somit den Möglichkeitsgrund jener bilden. Die in Rede stehende Besonderheit kann aber in doppelter Weise sich darstellen. Entweder ist in dem Individuum ein der übergeordneten Gattung eignender typischer Zug quantitativ oder qualitativ besonders ausgebildet. Das Individuum unterscheidet sich also entweder dem Grade oder der Art nach in einer Beziehung von dem typischen Durchschnitt seiner Gattung. Die Kategorie der Quantität bereitet hierbei keinerlei Schwierigkeit. Dagegen muß erwogen werden, wie denn das Individuum sich auch der Art nach von der Gattung unterscheiden kann ohne aus der Gattung herauszufallen. Dies ist allerdings bei den unvernünftigen Wesen nicht anzunehmen, wohl aber bei der geistigen Persönlichkeit, sofern diese vermöge ihrer Selbstbestimmung sich zu etwas schlechthin Besonderem macht oder zu eben dieser Persönlichkeit, die die allgemeine Menschenart in besonderen Zügen ausprägt. Dies bewährt sich besonders in dem Gegensatz von Gut und Böse in dem Leben der Persönlichkeit. Somit sind diese Eigenschaftsaussagen Formeln zur Bezeichnung einer quantitativ oder qualitativ besonderen Prägung des Menschenwesens, wie sie sich in einer dauernden Beschaffenheit bestimmter Züge einer Persönlichkeit darstellt. Also ist

keine Eigenschaft ein erschöpfender Ausdruck der gesamten Persönlichkeit, denn sie bezieht sich nur auf eine besondere innere oder äußere Seite dieser Persönlichkeit.

3. Nachdem diese Gesichtspunkte festgestellt sind, muß weiter gefragt werden, ob überhaupt göttliche Eigenschaften gebildet werden können und sodann wie diese Eigenschaften zu ordnen sind.

Die Eigenschaftsaussage, so hörten wir, setzt voraus, daß das betreffende Wesen sich in einer Vielheit von Zügen darstellt und daß es einer Gattung ihm verwandter Wesen eingeordnet werden kann. Dem steht nun aber entgegen die Einheit des göttlichen Wesens und seine überweltliche Einzigartigkeit. Demnach scheint es unmöglich zu sein Eigenschaften Gottes zu bilden, die mehr als rein empfindungsmäßige anthropomorphe Wahrnehmungen zu bedeuten haben. Um hierzu Stellung zu gewinnen, müssen wir uns den Zusammenhang vergegenwärtigen, in den wir durch den Versuch Begriffe von Gott zu bilden, hineingestellt sind. Es handelte sich, wie wir gesehen haben, darum die intuitiv gewonnene Gottesidee zu Verstandesbegriffen zu verarbeiten. Das geschah zunächst dadurch, daß wir nach dem entsprechenden Subsistenzbegriff für die Idee der heiligen Liebe suchten. Dieser bot sich uns dar in der Form der geistigen Persönlichkeit, die sich in den Funktionen des Wollens und Denkens darstellt. Indem wir diesen Weg gingen, übersahen wir nicht, daß wir dadurch Gott der uns empirisch bekannten Gattung des Geistes einordneten. Aber wir hatten keine andere erkenntnistheoretische Möglichkeit unserer geistigen Notwendigkeit entsprechend Begriffe von Gott zu erwerben. Diese Begriffe wurden aber sofort auf ihre möglichen Fehlerquellen hin kontrolliert und dementsprechend von der Idee Gottes her korrigiert, was hier nicht im einzelnen wiederholt zu werden braucht. Die Kategorisierung des göttlichen Wesens wurde also so vollzogen, daß die Kategorien diesem entsprechend ausgeweitet und die Hilfslinien bei ihrer Konstruktion als solche erkannt und fortgewischt wurden. Um etwas Ähnliches handelt es sich auch jetzt bei der Feststellung der göttlichen Eigenschaften. Entsprechend der absoluten Einheit Gottes werden wir also in den Eigenschaften nichts anderes erblicken als einen für unser Denken unvermeidlichen vielheitlichen Ausdruck der an sich schlechthin einheitlichen Gottheit und wir werden uns dem-

nach darum bemühen müssen gemäß unserem Eindruck von der einheitlichen Gottesidee die Einheit in der Vielheit der Eigenschaften zum Ausdruck zu bringen.

Sodann aber entgeht uns auch nicht, daß, indem wir überhaupt Eigenschaften Gottes bilden, wir ihn mit der Kreatur vergleichen und zu dem Zweck einen Gattungsbegriff anwenden, dem er zusammen mit der Kreatur unterstellt wird. Es ist der Begriff der Geistigkeit. Die Gott und dem Menschen gemeinsame geistige Personalität bzw. das Wollen und Denken gewährt uns die Möglichkeit Eigenschaften Gottes, die wie alle Eigenschaften auf dem Wege der Vergleichung von Individuum und Gattung und von Individuum und Individuum gewonnen werden. Das heißt aber, daß wir die geistig persönlichen Funktionen Gottes als einzelne Ausdrücke der Geistigkeit betrachten und sie mit den einzelnen Ausdrücken unserer Geistigkeit vergleichen. Dies ganze Verfahren ist aber nichts anderes als eine Konsequenz aus dem Begriff der göttlichen Persönlichkeit, denn es soll nur die Gott und dem Menschen gemeinsame geistige Personalität durch eine Vergleichung der beiderseitigen Funktionen dieser Personalität in eine für uns unvermeidliche Vielheit von Ausdrücken zerlegen. Wie nun aber diese Funktionen bei den verschiedenen Individuen der Gattung sich durch Quantität und Qualität unterschieden und hierdurch die Eigenschaftsaussagen veranlaßt waren, so werden wir auch bei dem Aufsuchen der göttlichen Eigenschaften die verschiedenen Seiten der göttlichen Betätigung nach Quantität und Qualität mit den Funktionen menschlicher Geistigkeit zu vergleichen und sie von diesen zu unterscheiden haben. Indem dies versucht wird, werden wir aber fortgesetzt die Kontrolle durch die Gottesidee auszuüben haben und dadurch die allgemeine Vergleichbarkeit göttlicher und menschlicher Geistigkeit durch die Besonderheit und Einzigartigkeit der göttlichen Geistigkeit korrigieren. Wie jede Vergleichung positive und negative Beziehungen zwischen den verglichenen Dingen voraussetzt, so ist es auch bei der Vergleichung der Betätigung göttlicher und menschlicher Geistigkeit. Es ist ein formal Gleiches und ein material schlechthin Ungleiches in beiden vorhanden. Ersteres ermöglicht überhaupt erst eine Vergleichung, letzteres bedingt den Unterschied, der das Resultat jeder Vergleichung ist, nur daß sonst die formale Gleichheit

diesen Unterschied zu einem bloß relativen macht, während hier ein absoluter Unterschied das Resultat ist. Hierdurch wird allerdings, streng logisch betrachtet, das ganze Vergleichungsverfahren als unmöglich erwiesen.

Indessen läßt sich die Sache auch anders ansehen. Indem nämlich der göttliche Geist sich in dem menschlichen Geist zu einer Verkehrsgemeinschaft erschließt, die in dem Menschen Jesus in einer Kraft und Deutlichkeit sich darstellt, daß seine menschlichen Worte und Taten unmittelbar als Äußerungen der Gottheit empfunden werden, ist eine Gemeinschaft der Geistigkeit zwischen Gott und dem Menschengeist von Gott bewirkt, die es ermöglicht, daß wir die gemeinsame Geistigkeit als das übergeordnete Element benutzen, vermöge welches die in Frage stehende Vergleichung des an sich Unvergleichbaren versucht werden kann. Es ist also nicht unsere Absicht die metaphysische Kategorie „Geist" ebenmäßig auf Gott und den Menschen anzuwenden und so zu einer an sich gültigen Bestimmung der göttlichen Eigenschaften zu gelangen. Unsere Aussage soll vielmehr unternommen werden von dem Boden der erfahrenen Offenbarung her, also Formulierung eines rein religiösen Verhältnisses sein. Wir meinen also, daß indem Gottes Geist in eine wechselseitige Gemeinschaft mit unserem Geist tritt, wir in der Lage sind als Gottes Kinder und bewußte Organe seines Willens ein Verständnis der Geistigkeit zu gewinnen, die vermöge ihrer Offenbarung in unsere Geistigkeit so eingeht, daß wir von einer gemeinsamen Geistigkeit zu reden vermögen, an der wir sowohl die göttlichen wie unsere eigenen geistigen Funktionen bemessen können. Dabei ist natürlich nicht zu übersehen, daß das zur Vergleichung erforderliche Gemeinsame nicht etwa als eine Gott und uns übergeordnete Substanz in Betracht kommt, sondern daß die Geistigkeit, mit der wir operieren, an sich die göttliche ist. Erst indem wir des göttlichen Geistes inne werden, verstehen wir, was Geist im Vollsinn ist und zugleich, daß es uns an sich an diesem Geist mangelt. Sofern er aber in die Einheit des Wirkens mit unserem Geiste eintritt, gewinnen wir eine Einheitsbeziehung zwischen beiden, die es ermöglicht sowohl das Gemeinsame des Gottesgeistes und unseres Geistes als auch die Besonderheit beider in ihren Funktionen zu ergreifen und sie dadurch miteinander zu vergleichen oder Eigenschaften Gottes zu formulieren.

Sind nun diese so gewonnenen Aussagen als adäquate Bezeichnungen des göttlichen Wesens anzusehen? Wir sahen, daß die Vielheit der Eigenschaften und ihre Vergleichbarkeit mit menschlichen Zuständen die Schranke bezeichnen, die der Erkenntnis Gottes auf dem Wege der Eigenschaftsbildung gezogen ist. Ersteres war bedingt durch die Eigenart unseres Denkens, das jede Einheit in Vielheit auflöst, wie das ja auch bei der Betrachtung der innerweltlichen Dinge geschieht. Letzteres hing mit der Notwendigkeit zusammen Eigenschaften durch Vergleichung zu gewinnen. Ersteres wie letzteres erfordert die aufmerksame Kontrolle der Eigenschaftsaussagen, indem man sich daran erinnert, daß die vielheitliche Aussage von einem schlechthin einheitlichen Wesen gilt und die Vergleichung mit etwas an sich Unvergleichbarem vorgenommen wird. Aber diese Kontrolle ist nicht imstande die vorhandenen Schranken aufzuheben. Vielmehr bringt sie sie gerade zur Geltung und eben dies ist ihre Bedeutung. Das heißt aber, daß wir gemäß der Art unseres Erkennens zu Eigenschaftsaussagen genötigt sind, zugleich aber auch der Relativität dieser Aussagen inne werden. Es steht also nicht so, als wenn in Gott ein realer Unterschied zwischen Weisheit und Allwissenheit, Gerechtigkeit und Güte bestände oder als wenn Gott ein geistiges Individuum wie wir wäre, das dem Oberbegriff Geist unterfiele. Aber so sehr wir dies einsehen, haben wir doch keine andere Möglichkeit die empfangene Gottesidee denkend zu erfassen als daß wir eine Vielheit seiner Betätigungen und Zustände und eine Gleichartigkeit derselben mit den unseren denken. Indem aber mit der gleichen inneren Notwendigkeit die eine wie die andere Gedankengruppe in uns entsteht, negieren sie zwar einander ohne sich aber dauernd aufheben zu können. Daraus folgt, daß die einzelnen Eigenschaften allerdings nur relative oder in der menschlichen Denkform begründete Aussagen von Gott sind und ihnen somit der Charakter der Adäquatheit abgeht. Aber nicht minder folgt, daß es für das menschliche Erkennen unvermeidliche oder notwendige Aussagen sind. Sind sie aber notwendige Denkbildungen, so folgt weiter, daß sie zwar ihrer Form nach subjektiv, aber doch auch der objektiven Realität gemäß sind. Denn wenn über dem Denken des Objektes regelmäßig gewisse Begriffe sich ergeben, so haben diese, so subjektiv beschränkt immer sie sein mögen, doch auch die Art einer ob-

jektiven Aussage. Die alte Dogmatik hatte also ganz recht, wenn sie definierte: *Attributa divina* — so heißen die Eigenschaften im Unterschied zu den trinitarischen *proprietates* und zu den die Tätigkeit Gottes an der Welt bezeichnenden *praedicata* — *ab essentia divina et a se invicem distinguuntur non nominaliter neque realiter sed formaliter secundum nostri concipiendi modum, non sine certo distinctionis fundamento* (Hollaz).

4. Wir kommen nunmehr zu der zweiten der S. 399 aufgeworfenen Frage. Wie gewinnen wir eine sachgemäße Einteilung der göttlichen Eigenschaften? Eine häufige Anweisung, die auf den Areopagiten zurückgeht, weist auf drei Wege zum Ziel hin, *via causalitatis, eminentiae, negationis.* Das heißt, es gibt göttliche Eigenschaften, die aus der Erwägung erwachsen, daß er die Ursache alles Großen und Guten in der Welt ist. Nun ist aber klar, daß dieser Weg uns nicht zu Eigenschaften im genaueren Sinn, sondern höchstens zur Erkenntnis des Wesens Gottes führen würde. Zum anderen sollen Eigenschaftsaussagen daraus entstehen, daß man alles Erhabene und Gute, das wir kennen, in Gott als im höchsten Grade vorhanden annehmen. Aber es ist unfraglich, daß wir so nur zu gesteigerten kreatürlichen Vorzügen in Gott gelangen würden oder daß wir grundsätzlich die Artdifferenz zwischen Gott und der Welt aufgeben müßten. Hierzu tritt dann ergänzend der dritte Weg, der dadurch göttliche Eigenschaften aufbringen soll, daß man alles Unvollkommene in der Welt bei Gott in Abzug bringt. Aber dieser Gedanke eröffnet keine positive Erkenntnis, sondern besagt nur, daß das bloß Weltliche nicht göttlich ist, was ebenso selbstverständlich als nichtssagend ist. Alle drei Wege führen also entweder zu gar keinen oder zu keinen göttlichen oder zu rein negativen Attributen der Gottheit. Sie sind daher nicht gangbar. Ebensowenig läßt sich mit der Einteilung in positive und negative Eigenschaften anfangen, da jede Eigenschaft sowohl positiv als negativ ist. Eine andere von altersher bräuchliche Einteilung stellt den *attributa absoluta seu immanentia* die *respectiva seu relativa* entgegen. Erstere würden also Aussagen über die innere Beschaffenheit Gottes sein, letztere über seine Beschaffenheit, sofern sie im Verhältnis zur Welt sich zeigt. Ähnlich ist es gemeint, wenn abgezogene und bezogene Eigenschaften Gottes angeführt werden (C. J. Nitzsch). Jedoch muß auch hier der Ein-

wand erhoben werden, daß beide Merkmale von den beiden Gruppen von Eigenschaften in gleicher Weise gelten müßten, denn sofern die Eigenschaften göttliche sind, sind sie als absolut oder abgezogen anzusehen und sofern sie Eigenschaften sind als relativ oder bezogen. — Man könnte angesichts dieser Schwierigkeiten sagen, daß man sich am einfachsten an den Gang der Gotteslehre halten möge und dann Eigenschaften der Liebe und Heiligkeit, der Persönlichkeit und der Absolutheit sowie der Trinität bilden solle. Aber dies Verfahren würde ebenfalls unserer Erkenntnis der Art der Eigenschaften nicht entsprechen. Zunächst ist ja einleuchtend, daß es Eigenschaften der Trinität neben denen der Person überhaupt nicht geben kann, denn die Trinität ist ja nur eine besondere Form der göttlichen Personalität. Aber ebensowenig ist es angängig die Eigenschaften der Personalität und Absolutheit von denen der Liebe und Heiligkeit zu unterscheiden, denn die Eigenschaften sind ja Aussagen, die sich aus der personalen Geistigkeit Gottes im Vergleich mit der menschlichen Geistigkeit ergeben. Die göttliche Personalität faßt also in sich die heilige Liebe, denn indem Gott heilige Liebe ist, ist er persönlicher Geist. Kommt er aber hier als sich selbst besonders bestimmender Geist in Frage, so ist die Personalität nicht anders denn als die persönliche heilige Liebe zu begreifen. Dann ist es also, wenn man diesen Zusammenhang in acht behält, genug von den Eigenschaften der absoluten Gottesperson zu reden. Dies könnte nun auseinander genommen werden, sodaß Eigenschaften der Absolutheit denen der Persönlichkeit an die Seite träten. Da nun aber die Eigenschaften aus der Vergleichung des Gottesgeistes mit dem geschaffenen Geist hervorgehen, das Absolute aber das schlechthin Unvergleichbare ist, so können aus der Absolutheit als solcher nicht wohl Eigenschaften hergeleitet werden. Wir bleiben also bei dem Begriff der absoluten Persönlichkeit als dem Ausgangspunkt für die Erkenntnis der Eigenschaften. Das Absolute kommt dabei zur Verwendung, indem es dazu anhält die aus der Persönlichkeit hergeleiteten Eigenschaften in die Sphäre des Göttlichen zu erheben. Wir kommen also etwa zu den Eigenschaften einer alles übertreffenden Macht oder Erkenntnis, indem wir die göttliche mit der menschlichen Person vergleichen. Ergänzen wir diese Erkenntnis von dem Begriff des Absoluten her, so hat sie es nicht mehr bloß mit einer unseren Eigenschaften quantitativ

überlegenen Macht und Erkenntnis zu tun, sondern mit einer von unserer Macht und unserer Erkenntnis qualitativ unterschiedenen Macht und Erkenntnis, die wir um diese Differenz festzuhalten als Allmacht und Allwissenheit bezeichnen.

Es hat kein besonderes Interesse alle irgend möglichen Eigenschaftsaussagen zu sammeln und zu rubrizieren. Für uns handelt es sich nur um die das Eigenschaftensystem beherrschenden Punkte, von denen her das Übrige sich leicht ordnen läßt. Die Persönlichkeit realisiert sich in den Funktionen des Wollens, Denkens und Fühlens. Nicht diese Funktionen an sich, sondern die quantitativ oder qualitativ besonderte dauernde Art ihres Vollzuges ist Gegenstand der Eigenschaftsaussage. Wir werden also von Eigenschaften des göttlichen Wollens, Denkens und Fühlens zu reden haben. Jede in diesen drei Gruppen sich ergebende göttliche Eigenschaft steht also einerseits in einer relativen formalen Gleichheit zu den Eigenschaften des Menschengeistes und andererseits in einer absoluten materialen Ungleichheit zu diesem letzteren, wie schon gesagt ist.

5. Wir beginnen mit den Eigenschaften des göttlichen Willens. Wird der Wille nach dem Umfang seiner Betätigung charakterisiert, so ergibt sich der Begriff der Macht. Jedem Willen eignet in einem gewissen Umfang Macht. Wir waren daher schon dort, wo wir die göttliche Persönlichkeit als absolute untersuchten, genötigt von Gottes Allmacht zu handeln (S. 355 ff.). Dort war es die Allwirksamkeit Gottes, die der Grund alles Wirkens ist, die uns beschäftigte. Hier dagegen werden wir auf den Gedanken der Allmacht geführt durch das Bedürfnis, nach dem Umfang des göttlichen Wirkens die dauernde Art desselben festzustellen. Wir werden hierbei natürlich das früher Gesagte nicht wiederholen. Jeder geschaffene Wille hat einen weiter oder enger begrenzten Umfang des Wirkens, durch das er willentlich Bewegung hervorruft. Dies vollzieht sich aber unter einer dreifachen Beschränkung. Erstens ist der Wille quantitativ beschränkt, zweitens ist er gebunden an die innere Möglichkeit der ihm gegebenen Kraft, drittens kommt dies mögliche Kraftmaß nie zur vollen Verwirklichung, weil die äußere Möglichkeit der gegebenen Verhältnisse usw. das verhindert. Demgegenüber ist das göttliche Wollen nicht auf ein besonderes Gebiet beschränkt, sondern umfaßt das Sein schlechthin, denn alles,

was ist, will Gott und nichts wird, was Gott nicht will. Sodann ist Gott nicht gebunden an eine ihm gegebene Möglichkeit, sondern als der Grund von allem ist er reine Tätigkeit. Daher aber ist alles Gewordene durch seinen Willen geworden, kann also nicht eine Schranke der Aktivität seines Willens herstellen. Darin besteht somit die Allmacht Gottes, daß er in reiner Aktivität alles, was ist und wird, will und daß demgemäß der Umfang seines Wirkens unendlich und seine Ausführung unbeschränkt ist. Gott kann also nicht etwa alles wirken, sondern e r w i r k t a l l e s, wie wir schon früher erkannt haben (S. 356). Man sieht hieran, wie die Eigenschaftsaussage zunächst den kreatürlichen und göttlichen Willen als etwas Vergleichbares nebeneinander stellt, alsbald aber genötigt ist die an der göttlichen Persönlichkeit gebildete Aussage gemäß der Absolutheit dieser Persönlichkeit so zu modifizieren, daß die Vergleichbarkeit Gottes umschlägt in eine Aussage von seiner unvergleichbaren Eigenart. Aber unser Denken vermöchte letztere sich nicht anschaulich zu machen, wenn es nicht von ersterer ausginge. Erst indem wir Gottes Macht mit kreatürlicher Macht vergleichen, wird uns seine Allmacht gegenständlich. Man kann es auch so ausdrücken, daß uns über der Erkenntnis des unendlichen Überschusses des quantitativen Umfanges des göttlichen Wirkens über jedes empirische Wirken, die absolute qualitative Differenz zwischen diesem und jenem aufgeht. Indem nun aber aus dem Begriff der Macht für uns immer wieder das Element der Fähigkeit oder Möglichkeit herausklingt, tun wir besser statt von der Allmacht (*omnipotentia*) lieber von der A l l - w i r k s a m k e i t zu reden. Damit soll der nichtssagende Begriff einer *omnipotentia absoluta*, die irgendwie die *omnipotentia ordinata* sublimieren soll, sie in Wirklichkeit aber ausschließt, ferngehalten werden. Wir bedürfen seiner nicht, auch nicht zum Verständnis des Wunders, dem zu liebe er erfunden ist, wie gezeigt wurde S. 355. Im übrigen bedarf es keiner Bibelstellen oder sonstiger Nachweisungen aus der religiösen Literatur, um zu belegen, daß der Gedanke der göttlichen Allwirksamkeit ein unablöslicher Bestandteil der frommen Gottes- und Weltbetrachtung ist.

6. In engstem Zusammenhang mit der göttlichen Allwirksamkeit steht die A l l g e g e n w a r t (*omnipraesentia*). Wirken heißt bei dem Menschen mit seinem geistigen Willen in bestimmten

Gebieten des Seins gegenwärtig sein, denn das, was in diesen Gebieten geschieht, ist durch mein Wollen bedingt oder doch mitbedingt. Diese Gegenwart des Menschenwillens realisiert sich durch das Bewegen mechanischer und lebendiger oder auch seelischer Kräfte. Sie ist aber keineswegs identisch mit der gewollten Bewegung dieser Kräfte, sondern diese sind nur die für den sinnlichen Menschen notwendigen Mittel des Bewegens. Das letztlich Bewegende ist der einen Zweck verfolgende Wille, der eben hierdurch dem ganzen Bewegungsprozeß geistig gegenwärtig ist wie umgekehrt dieser ihm. Nun ist aber diese Gegenwart des geistigen Menschen in doppelter Hinsicht beschränkt. Zunächst dadurch, daß er wegen seiner sinnlich räumlichen Gebundenheit nur in einem räumlich beschränkten Umfang gegenwärtig sein und sich nur einen solchen vergegenwärtigen kann. Sodann dadurch, daß er zwar potenziell diesem ganzen Kreise gegenwärtig zu sein vermag, aktuell aber sich nur an einzelnen Raumpunkten des Kreises als gegenwärtig zu erweisen vermag. Ersteres geht zurück auf die räumliche Beschränkung, der sein Wollen unterliegt, letzteres auf den hierdurch bedingten Wechsel von Akt und Potenz in seinem Wollen. Also kann die Gegenwart des menschlichen Willens sich nur über einen engeren oder weiteren räumlich begrenzten Kreis erstrecken und sich innerhalb dieses im Wechsel von Tätigkeit und Ruhe darstellen. Wenn wir diese doppelt beschränkte Gegenwart unseres Wollens mit der des göttlichen vergleichen, so müssen wir gerade wie bei der Macht zunächst sagen, daß quantitativ der göttliche Wille, sofern er alles will, allem gegenwärtig ist. Diese Gegenwart ist eine rein geistige. Nicht also um das mechanische, organische und seelische Bewegtwerden der Dinge oder Wesen als solches handelt es sich, sondern um das Wollen, vermöge welches diese Bewegung in der besonderen Art ihrer Träger sich vollzieht. Es ist also nicht die Meinung, als wenn Gott als Substanz in den vielen akzidentellen Bewegungen sich bewegt, sondern daß diese Bewegungen sind, sofern der Urwille sie samt der sie tragenden Substanz will. Das heißt aber, daß Gott in reiner Geistigkeit aller Bewegung gegenwärtig ist, indem er sie will. Vortrefflich hat schon Luther dies zum Ausdruck gebracht, wenn er erklärt, Gott sei nicht *ein solch ausgereckt, lang, breit, dick, hoch, tieff wesen,* das die Welt wie Stroh den Sack ausfüllt, sondern es sei eine Gegenwart wie wenn *etwas zu-*

gleich gantz und gar an allen örten ist und alle örte fullet und doch von keinem ort abgemessen und begriffen wird, und wenn er eine solche Gegenwart als eine willentliche verstanden wissen will (Dogmengesch. IV 1[3], 386f.). Also, indem Gott alles will, ist er allem und ist alles ihm gegenwärtig.

Könnte es nach dem Bisherigen zunächst so aussehen, daß die göttliche Allgegenwart der menschlichen Gegenwart vergleichbar sei, nur daß sie statt auf einen beschränkten Kreis des Seins sich auf das Gesamtsein erstreckt, so schlägt der scheinbar quantitative Unterschied wie bei der Allwirksamkeit in einen qualitativen und absoluten um, wodurch das Vergleichbare unvergleichbar wird. Während nämlich der kreatürliche Wille gebunden ist an die Räumlichkeit und beschränkt wird durch den aus ihr folgenden Wechsel der Aktualität und Potenzialität, ist der göttliche Wille als der alles setzende reine Akt (vgl. S. 342f.) weder durch die Raumschranke gebunden noch auch durch den Wechsel von Akt und Potenz beschränkt. Denn der Raum ist eine von ihm gewollte Subsistenzform der geschaffenen Geister und die Potenzialität der Geistigkeit ist ebenso eine von ihm mit der Räumlichkeit gegebene Form des Besitzes der kreatürlichen Geister. Nun kann aber der, der diese Formen in reiner Aktivität für die sinnliche Welt setzt, in seinem eigenen Wollen von diesen Formen nicht beschränkt werden, und das um so weniger als er reiner Geist ist. Hier kann aber offenbar nicht mehr von einem relativen quantitativen Unterschied der Gegenwart Gottes von der Gegenwart der geschaffenen Geister geredet werden, sondern etwas Unvergleichbares tritt in unseren Gesichtskreis. Nicht so verhält es sich also, als wenn unsere sinnlich-räumlich beschränkte und durch den Wechsel von Tätigkeit und Ruhe gehemmte Gegenwart in einem bestimmten Kreise des Seins in das Unendliche ausgereckt wird, sondern so, daß ein ganz anderes Verhältnis vorliegt, sofern der, der alles in reiner Aktivität will, als solcher in reiner Geistigkeit allem gleichermaßen gegenwärtig ist. Gottes Gegenwart sowie sein Wollen ist also nicht bedingt durch ein Gegebenes, sondern alles Gegebene ist, sofern er es will und ihm dadurch gegenwärtig ist. Es ist für ihn also nicht etwas, dem er sich fügen muß, sondern es ist, sofern er sein Sein verfügt hat. Dann ist Gott ihm in der von ihm selbst gegebenen Form gegenwärtig oder diese Form ist nicht eine Schranke, sondern der

Träger seiner Gegenwart. Es ist also ein Ausdruck der Allmacht und Allgegenwart Gottes, daß es Wesen gibt, die nur in einem beschränkten Kreis wirken und gegenwärtig zu sein vermögen; und indem diese Wesen ihrer Schranke inne werden, wird ihnen diese zum Zeugen des Allgegenwärtigen, der alles in allem wirkt. Sofern also der Mensch seiner räumlichen Beschränktheit gedenkt, kommt ihm der Gegensatz seiner Existenzweise zu der Existenzweise des Allwirksamen zu Bewußtsein, der als solcher allem, was ist, und dem somit alles, was ist, gegenwärtig ist. Vgl. hierzu die schönen Beispiele religiösen Erlebens der Allgegenwart Ps. 139, 7 ff.; 1 reg. 8, 27; Jer. 23, 23 f.

Wir können hier eine weitere Eigenschaft Gottes hinzufügen. Da unser Wirken und somit unsere Gegenwart sich abwechselnd verschiedenen Objekten oder Seiten an diesen Objekten zuwendet, zerfällt unser Wirken und somit auch unsere Gegenwart in den Dingen in eine Vielheit von Akten und von mit diesen abwechselnden Ruhezuständen. Dagegen müssen wir von Gott als der reinen Aktivität aussagen, sowohl daß er nach außen hin eine Einheit ist wie auch daß er in sich eine Einheit bildet. Gäbe es nämlich eine andere reine Aktivität außer Gott, so müßte entweder Gott auf diese wirken und dann wäre sie nicht reine Aktivität oder diese würde auf Gott wirken, dann wäre in ihm Passivität und somit nicht reine Aktivität. Also kann der Allmächtige und Allgegenwärtige nicht als einer neben anderen gedacht werden, sondern nur als schlechthinige Einheit (*unitas*). Nicht minder muß aber auch jede Zusammensetzung seines inneren Seins durch den Wechsel der einen Tat mit der anderen oder der Tat und der Ruhe für Gott ausgeschlossen werden. Das heißt seinem Sein kommt im Unterschied von dem unseren absolute Einfachheit (*simplicitas*) zu.

7. Jedes dauernde geistige Wirken hat seine Eigenart an dem Endzweck, den es hierdurch verwirklichen will. Das geistige Wirken des Menschen erreicht seine Höhe sofern es sich in einer Ordnung zur Förderung des geistigen Lebens wirksam erweist. Wir bezeichnen eine derartige Zweckbeziehung menschlicher Macht als Güte und zerlegen diese in verschiedene Bestandteile. Der Christ empfängt in dem geistigen Verkehr mit Gott die Idee von der göttlichen Liebe. Das heißt die gesamte Betätigung Gottes wird für ihn ein Ausdruck des ewigen Willens die geistige Welt

zur Unterwerfung unter sich zu bringen und sie dadurch zu erretten und zu beseligen. Dieser Zweck des ewigen Willens erstreckt sich zunächst natürlich auf die geschaffene geistige Welt. Da aber diese als geschaffen in steter Wechselbeziehung zu der materiellen Welt steht, so schließt die Verwirklichung des göttlichen Zweckes eine Ordnung der materiellen Welt in sich, die sie geeignet macht jenem Zweck zu dienen. Und indem die Mannigfaltigkeit des geistigen Lebens der Menschheit eine Fülle von Fähigkeiten und Wirkungszielen der geistigen Welt voraussetzt, müssen auch diese für die religiöse Betrachtung dem bezeichneten Zweck angemessen und ihm als ein System von Mitteln untergeordnet sein. Nun ist aber dies dreifache — der geschaffene Geist, die Natur und der geschichtliche Zusammenhang der geschaffenen Geister — Produkt der göttlichen Allwirksamkeit und somit Stätte der Allgegenwart Gottes. Diese Bestimmungen erhalten aber eine einheitliche Beziehung durch den Gedanken der göttlichen Güte. Sofern also der allwirksame Urwille in allem wirksam ist, ist er auch als der die Geisterwelt zu ihrem Zweck führende oder allgütige und gnädige Liebeswille zu bezeichnen. Es ist also nicht so bei diesem allgütigen Willen wie bei unserem Willen, daß nämlich zu der Macht als ein sie leitendes Motiv die Güte hinzutritt, sondern seine Macht selbst ist zugleich Güte. Das heißt, die Allwirksamkeit selbst ist auch Allgüte oder der Urwille ist für die religiöse Erkenntnis nicht etwa nur durch Güte gebändigt, sondern sofern er allwirksam ist auch Güte. In diesem Gedankenzuge wiederholt sich also dasselbe, was wir auch bisher an den Eigenschaftsaussagen wahrnahmen. Wir finden sie, indem wir Gottes Wirken mit dem unseren vergleichen, aber, indem wir diese Vergleichung durchführen, gelangen wir zu einem absoluten Unterschied. So ist es auch hier wieder. Unsere Wirkkraft wird von einem anderen Prinzip geleitet und angespannt und sie wird dadurch, daß sie dies Prinzip sich aneignet, gut. Bei Gott dagegen ist die Wirkkraft an sich gut und nie etwas anderes, sodaß sie auch nie etwa böse werden kann, wie es bei uns geschieht. Wir können gut werden, aber Gott ist schlechthin gut. Wir können daher auch böse werden, aber Gott kann nie böse werden, denn er ist das Gute, während wir es nur besitzen, sofern wir es empfangen. Der Urwille ist urgut, unser Wille wird gut, wenn er sich jenem unterwirft. Es ist klar, daß auch hier wieder der

Unterschied zwischen Gottes und unserer Eigenschaft, der zunächst nur quantitativ zu sein schien, in einen qualitativen und zwar absoluten Gegensatz umschlägt.

Wir haben im Vorstehenden bald von der Güte Gottes bald von seinem Gutsein gesprochen. Diese beiden Begriffe sind aber an sich nicht identisch. In der Anwendung auf Menschen bedeutet die Güte nicht bloß den Willen, sondern die stets bereite Willigkeit andere geistige Wesen zu fördern und ihnen zu dienen. Güte ist somit das Widerspiel sowohl der Bosheit als auch der Gleichgiltigkeit. Sie kann auch eine Beimischung egoistischer Gutmütigkeit in sich tragen oder durch das natürliche Temperament bedingt sein. Dagegen ist bei dem Gutsein eines Menschen stets an die Übereinstimmung seines Wollens und Handelns mit einer objektiven Norm gedacht. Gut ist also das menschliche Wollen, sofern es mit dem Sittengesetz oder dem göttlichen Wollen übereinkommt. In der Anwendung dieser Begriffe auf Gott ist zuvörderst zweierlei einleuchtend. Einmal daß von einer Güte im Sinn der natürlichen Gutmütigkeit, wie sie in der Redensart von dem „lieben Gott" gemeint ist, nicht die Rede sein kann. Dann aber, daß das Gutsein Gottes nicht durch Anwendung einer außerhalb Gottes liegenden Norm festgestellt wird. Die Eigenschaft des göttlichen Gutseins ergibt sich nun aber aus der Erwägung, daß Gott alles Gute schafft und die Menschen dazu antreibt. Daher muß seinem Wollen das in hervorragendem Maße zukommen, was die Menschen gut im Sinn des sittlichen Gutseins nennen. Sofern aber dies göttliche Wollen uns zur inneren Förderung gereicht, reden wir von der Güte Gottes, die somit seiner Liebe synonym ist. Auch hier kommt also die Eigenschaftsaussage dadurch zustande, daß Gottes Wirken mit dem menschlichen verglichen wird. Dabei geht aber aus einer genaueren Erwägung wieder hervor, daß die Eigenschaftsaussage nur relativen Charakter trägt. Gott ist, wie gesagt, nicht insofern gut, als er dem entspricht, was die Menschen gut nennen, sondern er ist gut, sofern er so handelt, wie er handeln will. Sein eigenes Wollen ist also die alleinige Norm zur Bemessung seines Gutseins, wie derselbe Wille auch die letzte Norm ist, nach der das kreatürliche Wollen als gut erkannt wird. Gott ist also an sich gut und was er will, ist gut, weil er es will. Man könnte dies dahin deuten, daß die Norm des Guten von

Gott willkürlich festgestellt ist, sodaß er auch die gegenteilige Handlungsweise als gut hätte wollen können. Aber diese Spekulation beruht auf dem leeren Begriff der *potentia absoluta* (vgl. S. 355). Wir können aber unseren Begriff nur an der Hand des offenbaren Gotteswillens bilden. Dieser ist aber gut, sofern er geistiges und sittliches Leben schafft und ihm die Beziehung zu sich selbst gibt. Dies Urteil ergibt sich aus dem Gottesbegriff und bestätigt sich regelmäßig an dem Urteil des menschlichen Gewissens (s. unten § 27). Indem dies Gutsein Gottes aber zugleich der Förderung des Menschengeistes dient, ist es auch Güte. Aber es ist eine Güte, die nicht die Art schwacher Gutmütigkeit hat, sondern vermöge der göttlichen Heiligkeit den Menschen durch die entsprechenden Mittel, und so auch durch Strafen wie Not und Tod, zur sittlichen Vollendung leiten will. Das Gutsein Gottes schließt also seine Güte in sich.

Je nach der wechselnden Art und dem dadurch bedingten Bedarf des Menschen wenden wir verschiedene Ausdrücke zur genaueren Bestimmung der göttlichen Güte (*bonitas*) an. Auch hierbei lassen wir uns leiten von dem Vergleich des uns bekannten menschlichen Handelns dem wechselnden Bedarf der Mitmenschen gegenüber, wobei natürlich nach dem Obigen alle diese Aussagen von Gott in einzigartiger Weise gelten, die nur eine relative Vergleichung zuläßt, wie wir eben gezeigt haben. Die Menschen als Gott nicht gleichartige, sondern ihm untergeordnete und zudem dieser Unterordnung widerstrebende Wesen lernen seine Güte in der Form der Gnade (*gratia*) kennen, wie die Zeugnisse der Schrift es unausgesetzt belegen. Die Gnade Gottes ist für uns eine besondere Erscheinungsform seiner Liebe. Und zwar ist sie die konstante Betätigung der Liebe in der göttlichen Allwirksamkeit. Gnade ist also wirksame Liebe. Sie ist nicht bloß Gesinnung, sondern sie ist betätigte Gesinnung. Und sie ist nicht nur eine sporadische Betätigung dieser Gesinnung, sondern sie ist ein dauerndes Wirken Gottes. Dies Wirken erweist sich als wirklich in der erlebten Änderung der geistigen Richtung der Menschheit. Indem wir begnadigt werden, werden wir der Gnade inne. Das bedeutet aber nicht bloß, daß wir die Überzeugung gewinnen, daß Gott uns die Sünde vergibt, sondern auch, daß er unserem Leben eine neue sittliche Richtung einflößt. Man würde dies aber mißdeuten, wenn man von einer *gratia creata*

oder einer physisch in dem Menschen erzeugten neuen Verfassung reden wollte, wie die katholische Dogmatik es tut und damit einen zweiten Gnadenbegriff neben dem göttlichen Gnadenwillen oder der *gratia increata* gewinnt. Die in dem Menschen wirksame oder ihm mitgeteilte Gnade ist nichts anderes als der wirksame Gottesgeist selbst. Man kann sehr wohl von seiner schöpferischen Kraft (*gratia creatrix*) sprechen und die neue von ihm ausgehende geistige Verfassung des Menschen als Geschöpf der Gnade bezeichnen, aber man darf deshalb ebensowenig von einer geschaffenen Gnade reden als man von einem geschaffenen Schaffen sprechen kann, wiewohl oder gerade weil die Gnade wie das Schaffen geschaffene Wirklichkeit herstellt. Wir werden im weiteren Verlauf der Dogmatik auf diese Frage zurückkommen müssen.

Die Gnade ist also die Güte, sofern sie sich an den Sündern betätigt. Nimmt man hinzu, daß der Sünder in einen Zustand des Elendes verfällt, so wird man in der Richtung auf die Aufhebung dieses, die Güte Gottes als Barmherzigkeit (*misericordia*) bezeichnen (z. B. Exod. 34, 6f.; Ps. 25, 6; 103, 8; Luk. 1, 72; 2. Kor. 1, 3). Sofern aber der Sünder in seiner Sünde beharrt, kommt ihm die göttliche Güte auch als Langmut (*longanimitas*) und Geduld (*patientia*) zu Bewußtsein (Exod. 34, 6; Röm. 2, 4; 9, 22).

8. Die Eigenart der göttlichen Güte, wie wir sie bisher kennen lernten, bestand gegenüber der menschlichen Güte darin, daß sie nicht wie letztere etwas ist, was dem empirischen Menschen durch Einwirkung anderer zuteil wird, sondern daß sie dem göttlichen Wesen urtümlich ist. Hierzu kommt nun aber ein weiterer Gegensatz. Bei dem Menschen ist die Güte dem Wechsel mit dem Bösen unterworfen. Sie kann lange Zeiträume ausfüllen und die Grundrichtung des Menschen bestimmen, trotzdem ist der gute Wille in dem empirischen Menschen nie in absoluter Konstanz vorhanden. Im Unterschied hiervon ist der göttliche Wille wie in allem so auch in seiner Güte und der von dieser hergestellten Ordnung schlechthin unveränderlich. Diese Unveränderlichkeit der göttlichen Güte und ihrer Ordnung ist die göttliche Gerechtigkeit. Die menschliche Gerechtigkeit besteht, sofern man sie auf das Verhalten anderen gegenüber bezieht, darin, daß man eine sachgemäß festgesetzte Ordnung des Handelns ihnen

gegenüber konsequent befolgt, sei es daß man ihnen unterschiedslos gewährt, was erforderlich ist (*iustitia distributiva*), sei es daß man sie je nach ihrem verschiedenen Verhalten gemäß dem, was in jener Ordnung festgestellt ist, behandelt (*iustitia retributiva*, scil. *remuneratoria et punitiva*). Die Gerechtigkeit ist also im allgemeinen konsequente Durchführung der Regel *suum cuique*, im besonderen konsequente Anwendung von Strafe und Lohn an denen, welchen sie zustehen gemäß dieser Regel. Indem nun die Offenbarungsreligion in ihrem ersten Ansatz sich in der Form der Gesetzesreligion darstellt, ist es begreiflich, daß sie nicht nur den ersten, sondern auch den zweiten Typus der Gerechtigkeit einhält. Dazu kommt, daß der Unterschied des Verhaltens der Menschen gegen den göttlichen Willen zu einem verschiedenen Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen führt, welches dem Menschen als ein verschiedenes Verhalten Gottes gegen ihn zu Bewußtsein kommt. So ergibt sich der Gedanke, daß der gerechte Gott die einen um ihres Verhaltens willen belohnt, die anderen aber bestraft. Dies unreflektierte Empfinden in dem Verhältnis zu Gott, verbunden mit der alttestamentlichen Überlieferung, hat bewirkt, daß auch in der neutestamentlichen Religion die göttliche Gerechtigkeit weiter als *iustitia retributiva* behandelt wird, wie alle Stellen, die von Lohn und Strafe handeln, beweisen (z. B. Act. 17, 31; Röm. 2, 5; 2. Thess. 1, 6; Apok. 16, 5). Allein hiermit ist nur die eine Gedankenreihe im Begriff der Gerechtigkeit umfaßt. Wenn man erwägt, daß in der Offenbarung in steigendem Maße die Eigenschaft der unveränderlichen Güte Gottes zu Bewußtsein kommt, so wird man von vornherein erwarten, daß die göttliche Gerechtigkeit auch unter dem Gesichtspunkt der konsequenten Durchführung der Güte Gottes verstanden werden wird. Das ist schon in dem Alten Testament der Fall. Gott hat die Ordnung festgestellt, daß er allen denen, die sich zu ihm halten, helfen oder ihnen Recht schaffen wird. Er schafft ihnen Recht (Mich. 7, 9), denn alle seine Wege sind Gerechtigkeit (Deut. 32, 4). Daß er diese Ordnung unwandelbar einhält oder den Frommen, Demütigen und Bedrückten zu Hilfe kommt, das ist seine Gerechtigkeit (z. B. Jes. 10, 22; Ps. 5, 9; 7, 9; 11, 6; 26, 1; 37, 28; 71, 2; 76, 10; 103, 6; 119, 75: 135, 14; 140, 13). Daher ist Treue und Barmherzigkeit geradezu synonym mit seiner Gerechtigkeit (Ps. 96, 13; 119, 75; 135, 14; 146, 6f. vgl. 4. Esr. 8, 36.

11. 12. 32 f. 47; 5, 43). Diese Gedankenlinie setzt sich dann in dem Neuen Testament fort. Die Offenbarung der erlösenden Herrschaft Gottes ist zugleich Betätigung seiner Gerechtigkeit (Matth. 6, 33), nach seiner Gerechtigkeit sehnen sich daher die, welche der Gottesherrschaft harren (Matth. 5, 6). Gott erweist seine Gerechtigkeit, indem er durch Christus die Erlösung realisiert (Röm. 3, 26). Gott ist πιστὸς καὶ δίκαιος und nimmt sich daher derer an, die auf ihn trauen (1. Joh. 1, 9; 1. Ptr. 2, 23; 2. Tim. 4, 8). Es ist kein Zweifel, daß an diesen und ähnlichen Stellen die Gerechtigkeit Gottes nichts anderes bedeutet als die Treue und Wahrhaftigkeit (vgl. Röm. 3, 3. 5; 1. Thess. 5, 24; 1. Kor. 1, 9; 2. Thess. 3, 3; Hbr. 10, 23; 6, 18), mit welcher Gott sein Wort hält oder die in seiner Verheißung gegebene Ordnung verwirklicht. Ist er aber der Gütige, der allen, die es annehmen, die Ordnung der Erlösung bestimmt hat, so besteht die Gerechtigkeit als die Konsequenz oder Treue in seinem Handeln zuhöchst in der wirksamen Durchführung seiner Erlösungsordnung.

Wenn wir nun abschließend die Eigenschaft der göttlichen Gerechtigkeit bestimmen wollen, so tun wir gut nicht mit der alten Dogmatik von der Einteilung in *iustitia antecedens legislatoria* und *subsequens iudicialis* auszugehen, weil diese einseitig der alttestamentlichen Auffassung in ihrer staatsrechtlichen Bestimmtheit nachgebildet ist. Wir setzen vielmehr besser bei dem Gedanken ein, daß der zur Erlösung herrschende Gott eine bestimmte Ordnung des Verhältnisses zwischen sich und der Menschheit festgestellt hat und diese konsequent befolgt. Dies Verhältnis schließt aber in sich sowohl ein Verhalten Gottes zu der Menschheit als ein Verhalten der Menschheit zu Gott. Das göttliche Verhalten dient der Erlösung des Menschen, das menschliche Verhalten besteht in der Annahme der Erlösung und der dem entsprechenden Betätigung. Diese Annahme gereicht der Menschheit zur Erlösung oder zum Heil, die Ablehnung dagegen beraubt sie der ihr bestimmten Erlösung. Diese von der Güte hergestellte Ordnung wird nun von Gott unwandelbar durchgeführt. Diese Konsequenz ist seine Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit faßt somit zweierlei in sich, einmal daß Gott konsequent die Erlösung will, dann aber daß er will, daß gemäß seiner Festsetzung nur die, die sich der Erlösung unterwerfen wollen, an ihr Teil haben, während die, welche sie nicht wollen, dem Zu-

stand ihres durch Ungehorsam veranlaßten Elendes überlassen bleiben. Allgemein angesehen ist also die Gerechtigkeit nichts anderes als die Treue, mit der Gott seine Erlösungsordnung einhält und durchführt. Im besonderen angesehen, ist sie die konsequente Durchführung dieser Ordnung als den einen zum Heil, den anderen nicht zum Heil dienend. Die eine Gerechtigkeit Gottes wird also im Hinblick auf das verschiedene Verhalten der Menschen zu einer doppelten Gerechtigkeit. Es empfiehlt sich aber nicht, die naheliegende Verdeutlichung durch Lohn und Strafe heranzuziehen, so sehr man sie in der populären Rede brauchen mag. Denn diese Unterscheidung ist auf dem Boden der Gesetzesreligion gebildet und sieht daher die Erweisung der göttlichen Gerechtigkeit als eine zukünftige Folge des verschiedenen menschlichen Verhaltens in der Gegenwart an. Diese Verknüpfung paßt aber nicht mehr, sobald man in dem Gefüge der Gedanken der Erlösungsreligion denkt. Hier ist es Gottes gnädiger Wille, der in dem Menschen die Erlösung wirkt, sodaß das entsprechende menschliche Handeln die gleichzeitige Folge des göttlichen Erlösungswirkens ist, nicht aber dies als künftige Folge eines vorangehenden menschlichen Handelns in Betracht kommt. Nicht also ist des Menschen Gerechtigkeit der Grund zu der Erweisung der göttlichen Gerechtigkeit, sondern, umgekehrt, ist es Gottes Gerechtigkeit, die den Menschen zur Gerechtigkeit führt. Hier wird uns zugleich der tiefste Grund klar, welcher den paulinischen Gedanken von der uns durch Gott geschenkten Gerechtigkeit leitet *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ* (Röm. 3, 26). Wie man sieht, paßt der Lohngedanke in diesen Zusammenhang keinesfalls herein. Aber auch der Gedanke der Strafe kann bei strengerer Gedankenführung nur in indirekter Weise angewandt werden. Die Strafe ist ein willentlich verhängtes Übel über den, welcher böse gehandelt hat. Hier ist dagegen ein anderer Zusammenhang wirksam, nämlich daß der böse Handelnde sich selbst, indem er die mögliche Hilfe verwirft, im Zustand des Übels erhält. Sofern dies aber Folge einer göttlichen Ordnung ist, kann es immerhin gewissermaßen auch als Strafe angesehen werden. Davon wird in dem dritten Teil des Systems weiter zu reden sein.

Die Gerechtigkeit Gottes bezeichnet somit die Unveränderlichkeit der Richtung seines Handelns in bezug auf die geistige Welt.

Sie ist also letztlich eine besondere Darstellung seiner Liebe. Nun war aber diese Liebe heilige Liebe. Das heißt, der Liebende blieb auch in der Liebe Gott. Dem entspricht es, daß die Gerechtigkeit als die Treue seines liebenden Wirkens zugleich auch ein Ausdruck seiner Heiligkeit ist. Liebe gibt, aber Heiligkeit tritt nur zu dem in Beziehung, der sich ihr unterwirft. So wird auch die Gerechtigkeit als die Konsequenz des Liebeswirkens, sofern es von dem heiligen Gott ausgeht, nur denen zum Heil gereichen, die sich von ihm erreichen lassen, während es die, welche sich ihm nicht unterwerfen, ihrem selbstgewählten Elend überläßt. So erweist Gott seine Heiligkeit in der Gerechtigkeit (Jes. 5, 16), wie er andererseits auch seine Liebe vermöge ihrer durchführt. Dieses, indem er unausgesetzt Erlösung denen schafft, die sich ihm unterwerfen, jenes indem er unausgesetzt die nicht der Erlösung teilhaft werden läßt, die ihm dauernd widerstreben. Das eine wie das andere gehört zu der göttlichen Gerechtigkeit. So eng ihre Beziehung zu der göttlichen Güte ist, so wenig darf sie von der göttlichen Heiligkeit getrennt werden. Sie ist ein formaler Begriff, welcher die Stetigkeit des Wirkens der göttlichen Persönlichkeit bezeichnen soll. Dieser Begriff soll daher nicht die moralische Qualität Gottes ausdrücken, wie das etwa bei der Eigenschaft der Güte geschieht, sondern er soll die Tenazität des sittlichen Wesens der Gottheit bezeichnen. Dann aber muß er den Grundideen, die wir uns von Gott bilden, entsprechen, nämlich der Liebe wie der Heiligkeit. Hat man früher die Gerechtigkeit ausschließlich an der Heiligkeit orientiert, so neigt man heute mehr der Verknüpfung mit der Liebe zu. Dies ist zutreffend, sofern man in Erinnerung behält, daß diese Liebe göttlich nur ist als heilige Liebe. — Wir sahen, daß die Gerechtigkeit die konsequente Einhaltung einer göttlichen Ordnung ist. Ihren Inhalt wie ihr Ziel erhält sie somit aus dieser Ordnung. Diese Ordnung ist aber lediglich Produkt des ewigen göttlichen Willens. Was Gott will, hat also die Gerechtigkeit konsequent durchzuführen. Der einzige Maßstab zu der Beurteilung der Gerechtigkeit einer göttlichen Handlung ist also, ob sie dem geoffenbarten Gnadenwillen Gottes entspricht. Dagegen wäre es ein törichtes Unterfangen irgendeine Regel des natürlichen oder positiven Rechtes zum Maßstab des Urteils über etwas, was Gott getan oder doch, wie man sagt, „zugelassen“ habe, zu benutzen. Denn der Urwille umschließt die

Gesamtheit des Geschehens unter dem Gesichtspunkt des letzten Zweckes oder der Erlösung der Geisterwelt. Ob nun dieses oder jenes Geschehnis diesem Zwecke gemäß ist, bleibt uns im Einzelfall in der Regel verborgen, weil wir nie in der Lage sind seine Stellung im Gesamtgeschehen und in der Beziehung zu dem letzten Zweck zu durchschauen. Wir sind bei derartigen Fragen immer nur angewiesen auf das Urteil des Glaubens, daß Gottes Güte in Gerechtigkeit den Weltlauf leitet, so wenig wir in den kleinen Zusammenhängen, die wir überblicken, in der Regel davon wahrnehmen.

Es wird endlich kaum des Hinweises darauf bedürfen, daß auch die Eigenschaft der Gerechtigkeit wie die übrigen bisher erörterten ansetzt bei einem Vergleich göttlicher und menschlicher Art und schließt mit der Erkenntnis der Unvergleichbarkeit beider. Zum Verständnis des letzteren erweist sich die zuletzt angestellte Erwägung als dienlich. Die menschliche Gerechtigkeit wird bemessen an einer ihr gegebenen Ordnung, während die göttliche Gerechtigkeit an der von Gott selbst gesetzten Ordnung ihre Norm hat. Daher hat die menschliche Gerechtigkeit auch einen besonderen objektiven Inhalt, nämlich eine dem Menschen vorgeschriebene und von ihm anerkannte Beschaffenheit, die ihm an sich nicht zusteht, während die göttliche Gerechtigkeit rein formale Art hat als die Konstanz in der Betätigung der Gott an sich zukommenden Art. Wenn man dies verstanden hat, so ist einleuchtend, weshalb bei dem Menschen Gerechtigkeit eine Tugend unter anderen ist, während die göttliche Gerechtigkeit nicht eine neue Betätigung oder Art, sondern nur die Konstanz der Art und Betätigung Gottes bezeichnet.

9. Indem wir Eigenschaften Gottes finden wollten, mußten wir ihn als geistige Persönlichkeit mit der geistigen Personalität des Menschen vergleichen. Dies Verfahren wurde zuerst an dem Willen durchgeführt. Wir kamen so zu drei Gruppen göttlicher Eigenschaften. Denkt man an den Umfang der göttlichen Willensbetätigung, so gelangten wir zu der Allwirksamkeit und den mit ihr eng verbundenen Eigenschaften der Allgegenwart, Einheit und Einfachheit der göttlichen Betätigung. Sehen wir den Willen Gottes unter dem Gesichtspunkt des Zweckes an, so stoßen wir auf die Eigenschaften der Güte, Gnade, Barmherzigkeit, Geduld und Lang-

mut. Fragen wir endlich nach der Modalität der Verwirklichung des göttlichen Zweckes, so bietet sich uns die Eigenschaft der Gerechtigkeit samt der Wahrhaftigkeit und Treue dar. Es ist klar, daß alle diese Eigenschaften nur verschiedene Anschauungsweisen der absolut wirksamen göttlichen Willensbetätigung sind. Es ist derselbe göttliche Wille, der als der allwirksame als gütig und gerecht erkannt wird. Man kann den Zusammenhang auch so verdeutlichen, daß man als die Grundeigenschaften des göttlichen Willenswirkens die Allwirksamkeit und die Güte bezeichnet und dann die Modalität ersterer als Allgegenwart, die letzterer als Gerechtigkeit oder Konstanz betrachtet. Die Allwirksamkeit und Allgegenwart sind in Beziehung auf das gesamte Sein gedachte metaphysische Aussagen, die Güte und Gerechtigkeit sind in Beziehung auf die geistige Welt geprägte moralische Eigenschaften. Da nun die religiöse Betrachtung Gottes Wirken von dem Gesichtspunkte seiner in der Offenbarung erschlossenen Güte und Gerechtigkeit ansieht, ordnet sie die Allwirksamkeit und Allgegenwart in der Erkenntnis dem zuerst genannten Eigenschaftenpaar als Vorbedingungen zur Verwirklichung des gütigen und gerechten Wirkens unter. Das heißt also, sofern wir von göttlicher Güte und Gerechtigkeit zu reden genötigt sind, müssen wir auch Allwirksamkeit und Allgegenwart denken, denn sonst wären jene nicht göttliche Eigenschaften. Man hätte demnach die systematische Entwicklung dieses doppelten Eigenschaftenpaares auch in umgekehrter Reihenfolge, als wir es getan haben, vollziehen können. Und wenn wir unsere Gotteslehre mit den Eigenschaften hätten anheben lassen, wäre diese Anordnung sogar notwendig gewesen. Da wir aber diese Erkenntnis nach dem Vorangegangenen voraussetzen durften, war es für die Klarheit förderlich von den Voraussetzungen zum Vollzuge fortzuschreiten oder zuerst von den mit dem göttlichen Willenswirken gegebenen metaphysischen Voraussetzungen und dann erst von den an dem göttlichen Wirken in der geistigen Welt erkennbaren moralischen Eigenschaften zu reden. Aber so oder anders dürfte jetzt einleuchten, daß die gewonnenen Eigenschaftsbestimmungen nichts anderes sind als unserem Erkenntnisvermögen entsprechende differenzierende Aussagen von der an sich schlechthin einheitlichen reinen Aktualität des göttlichen Willens. Der aufmerksame Leser wird nicht ver-

kennen, daß diese Aussagen nicht nur durch eine Schranke unseres Denkens veranlaßt sind, sondern daß sie auch diesem Denken das Verständnis des göttlichen Wesens erleichtern. Sie gewähren uns wie schon die Fixierung des Gottesbegriffes als Persönlichkeit die Möglichkeit Gott und sein Wirken mit den verschiedenen differenzierten Gliedern unseres Weltverständnisses in denkbare Beziehungen zu setzen oder in unserer Weltanschauung dem Wirken Gottes gedanklich gesicherte Stellen anzuweisen. Dazu bedurfte es aber einer genauen theoretischen Erwägung und kritischen Behandlung der von der religiösen Anschauung uns dargebotenen Eigenschaftsaussagen von dem göttlichen Willenswirken.

10. Die zweite Gruppe von Eigenschaften geht hervor aus der Vergleichung des göttlichen Denkens mit dem menschlichen. Jedes Wollen steht in Zusammenhang mit dem Denken. Dieser Zusammenhang ist in dem menschlichen Geistesleben ein dreifacher. Wenn auch das Wollen das Denken veranlaßt und beeinflußt, so kommt doch keine Wollung eines Objektes zustande, es sei denn zuvor das Objekt gedacht. Ebenso ist aber die wollende Erfassung des Objektes in ihrem ganzen Verlauf begleitet von Gedanken, welche aus der Überlegung, wie die Wollung der einzelnen Verhältnisse des gewollten Dinges Herr werden könne, hervorgehen. Endlich wird aber auch das verwirklichte Wollen zusammen mit dem von ihm erfaßten Objekt als Wissen von Begriffen von dem Denken festgehalten. Das Denken entwirft also ein Bild von dem Objekt für das Wollen, es begleitet die Einzelbetätigung des Wollens an diesem Objekt und es hält das verwirklichte Gewollte in sich fest. Das Denken steht also zu dem Wollen in dem Verhältnis der Voraussetzung, des Mittels und des Erfolges in dem angegebenen Sinne. Hieraus ergibt sich für das Denken des geschaffenen Geistes ein Doppeltes. Es hat teil an den Schranken, die dem Willen gezogen sind. Die Möglichkeiten wie die Unmöglichkeiten, die Schwierigkeiten wie die Erleichterungen, die das Wollen in seiner subjektiven Tätigkeit auszubeuten und eventuell zu überwinden hat, nimmt das Denken als objektive Realität wahr. Es ist hierin also dem Wollen gleich. Es ist ihm aber ungleich, sofern das Wollen in dem Drang des Kampfes um das Objekt stärker bestimmt ist von den hierüber entstehenden Gefühlen als

das Denken, sodaß letzteres vielfach nüchterner und klarer die Wirklichkeit erfaßt als der mit dieser unmittelbar ringende Wille. Das Wollen ist also stärker als das Denken, aber das Denken ist klarer als das Wollen, denn das Wollen ringt um die werdende subjektive Einigung mit dem Objekt, das Denken vereinigt es mit sich in der Objektivität seines Bestandes. Der Wille schafft aus dem Drang geistiger Kraft und objektiviert so Subjektives, das Denken erfaßt das Gegebene vermöge seiner Fähigkeit Objektives zu subjektivieren. Somit ist es ein Doppeltes, was die Schranke des menschlichen Denkens ausmacht in der dreifachen Beziehung zu dem Wollen, die wir erkannt haben. Die erste Schranke ist ihm also mit dem Wollen gemeinsam. Sie besteht in dem Anderssein des Objektes in dem Verhältnis zu dem Subjekt, in dem Widerstand, den seine Selbständigkeit und Undurchdringlichkeit, sein zu überwindendes Ansichsein diesem bereitet. Die zweite Schranke ist damit gegeben, daß das Denken zwar schärfer und klarer die Welt der Objekte erfaßt als der Wille, daß es aber dem Lebensdrang des Willens nach unmittelbarem Einswerden mit dem Objekt nicht mit der gleichen Intensität zu folgen vermag. Daher ist unser Erkennen und Wissen Stückwerk im quantitativen Sinn, sofern es nicht zur allumfassenden Erkenntnis fortschreitet, aber auch in qualitativem Sinn, sofern es der Unmittelbarkeit der Lebensbeziehung des Willens ermangelt.

Damit sind die Voraussetzungen umschrieben, deren es zum Verständnis der göttlichen Allwissenheit bedarf. Auch diese Eigenschaftsaussage geht natürlich hervor aus einer Vergleichung des göttlichen Wesens mit dem unseren. Auch hier versuchen wir es zuerst mit der Gleichheit und dem quantitativen Unterschied zwischen dem göttlichen und menschlichen Denken und werden von dort durch die Erwägung des göttlichen Wesens fortgedrängt zu der Erkenntnis eines absoluten Unterschiedes. — Unsere Arbeit wird uns erheblich erleichtert durch die Beziehung des Denkens zu dem Wollen, sofern die Eigenschaftsaussagen vom göttlichen Willen von uns bereits erforscht sind. Die erste Schranke, die dem menschlichen Willen gezogen war, ergab sich daraus, daß die Welt der Objekte ein von dem menschlichen Subjekt unabhängiges Ansichsein bildet. Nun wird aber die ganze Welt von dem allwirksamen Gotteswillen gewollt und gewirkt. Folglich kann in ihr nichts sein, was dem göttlichen

Denken undurchdringlich wäre. Vielmehr muß der ganze Weltzusammenhang als von Gott gewollt auch von ihm gedacht sein. So wenig etwas von Gott nicht Gewolltes in der Welt auftreten kann, so wenig vermag dem göttlichen Denken etwas Neues oder Überraschendes entgegenzutreten, sondern wie er alles will, was ist, so erkennt und weiß er es auch. Nun könnte man im Hinblick auf die allmähliche Entwicklung der Welt sowie auf die freie Wahl der erschaffenen Geister von einer allmählichen Erweiterung oder einem Fortschritt der göttlichen Erkenntnis sprechen wollen. Aber das ist doch nur eine populäre anthropomorphisierende Denkweise, die der wissenschaftlichen Betrachtung nicht standhält. So wenig nämlich die göttliche Allwirksamkeit den Sinn hat, als wenn Gott allmählich die Dinge und ihre Verknüpfung herstellt, sondern bedeutet, daß er als die absolute Aktivität die gesamte Entwicklung in einem Willensakt als real setzt, aber so, daß die einzelnen Faktoren dieser Entwicklung, entsprechend ihrer Art, sie für sich allmählich verwirklichen und so auch allmählich Erkenntnis von ihr erwerben, so wenig kann davon gesprochen werden, daß Gott von dieser Entwicklung erst allmählich Erkenntnis erlangt. Da sie von Gott in reiner Aktivität als Einheit gewollt ist, so wird sie auch in der reinen Aktivität des göttlichen Denkens als ganze gedacht und erkannt. Das schließt natürlich nicht aus, daß Gott auch allen einzelnen Gliedern und Momenten der Entwicklung gegenwärtig ist oder von ihnen Erkenntnis hat. Er erkennt aber dies Einzelne eben als Glied des ewig gewollten Ganzen und somit ist es für ihn nicht eine neue Erkenntnis, die zu der früheren hinzuträte, sondern ein von Ewigkeit her gewollter und somit auch erkannter Punkt in dem für ihn fertigen System der Welt. Das Gleiche muß natürlich auch von den freien geistigen Faktoren in dem Weltsystem gelten. Auch ihr freies Handeln ist von Ewigkeit her von Gott gewollt als Mittel in dem großen Zweckgefüge der Welt. Ist es aber so gewollt, so kann nicht gezweifelt werden, daß es auch von Ewigkeit her von Gott erkannt oder vorausgewußt ist. Der Sache kann aber erst in dem zweiten und dritten Teil des Systems auf den Grund gegangen werden. Einstweilen können wir keinen Grund wahrnehmen, um im Hinblick auf die kreatürliche Freiheit die Allwissenheit Gottes zu beschränken oder sie in dieser Beziehung zu einer *scientia condi-*

cionata oder *media* herabzudrücken, vermöge welcher Gott zwar an sich nicht vorherweiß, was der freie Mensch tun wird, wohl aber was er unter bestimmten Umständen tun wird, wie Molina und Suarez (Dogmengesch. IV 2[3], 836. 840), aber auch altprotestantische Dogmatiker gelehrt haben. Aber abgesehen davon, daß man diesen Gedanken nicht durchführen kann, würde er auch die göttliche Allwirksamkeit aufheben und schließlich den ganzen Gottesbegriff auflösen. Wir kommen, wie gesagt, hierauf noch zurück.

Wir haben im Vorstehenden die erste Schranke des menschlichen Erkennens für das göttliche Denken aufgehoben. Gott erkennt sich als den, der sich selbst bestimmt zum Wollen der Welt und somit erkennt er auch in unbegrenztem Umfang die Welt als von ihm gewollt. Damit ist aber auch die zweite Schranke menschlichen Erkennens, die sich aus der Diskrepanz von Wollen und Denken ergab, aufgehoben, denn das göttliche Wollen eilt weder seinem Erkennen voran noch bleibt es hinter ihm zurück. Weil es dem Denken einen unmittelbar gewissen allumfassenden Inhalt schafft, so ist das Denken in absoluter Harmonie mit dem Wollen, denn indem das Gewollte in Gott schlechtweg realisiert ist und somit das Wollen nicht in einem Kampf um das Gewollte begriffen ist, ist die Erfassung des Objektes des Wollens durch das Denken an der Vollkommenheit dem Wollen gleich. So wenig also ein quantitativer Abstand zwischen Wollen und Denken in Gott möglich ist, so wenig darf ein qualitativer Unterschied zwischen beiden angenommen werden. Es ist demnach richtig, wenn etwa Quenstedt von der *scientia* Gottes sagt: *qua ipse uno et simplici et aeterno actu omnia scit, quaecunque fuerunt, sunt et erunt aut etiam ulla ratione esse possunt. Nec tantum absolute sed etiam condicionate futura sive possibilia.* Sofern die letzten Wendungen mit der der Unterscheidung der *potentia dei absoluta et ordinata* zusammenhängen, können wir sie freilich nicht akzeptieren, da wir diese Unterscheidung als eine bloße Hypothese abgelehnt haben (vgl. S. 355 f.).

Wir haben aber bei Erwägung des Verhältnisses des menschlichen Denkens zu dem Wollen gesehen, daß das Denken vor, neben und nach dem Willensakt tätig ist, S. 420. Es ist naturgemäß, daß bei der Vergleichung dieses mit dem göttlichen Denken sich weitere Bestimmungen der *scientia divina* ergeben.

Sie sind weiter zu ermitteln. Zunächst sahen wir, daß das Gewollte zuerst gedacht werden muß. Da nun alles Geschehen von Gott gewollt ist, so weiß Gott es auch voraus, bevor es sich in der konkreten Weltwirklichkeit realisiert. Es ist das Vorherwissen Gottes (*praescientia*). Diese Eigenschaft ergibt sich ebenso wie die beiden folgenden nicht aus der Beziehung der göttlichen Erkenntnis zu der ewigen Realität des von Gott Gewollten, denn dann kann an ein Vorherwissen nicht gedacht werden, sondern die Erkenntnis ist als ewige *simultanea* und *naturalis*, wie die Alten sagten. Bei der Präszienz ist vielmehr an das Verhältnis des göttlichen Wissens zu den sich für die Kreatur allmählich in der Zeit durch die konkreten Beziehungen und Tatsachen realisierenden Gotteswirkungen zu denken. In dieser Beziehung allein kann von einem Vorherwissen geredet werden. Während der Mensch also an den Wirkungen Gottes in ihrer konkreten Darstellung fortwährend Neues und Unerwartetes zu erkennen bekommt, sieht die göttliche Präszienz alle derartigen Ereignisse mit absoluter Sicherheit voraus, weil sie eben Wirkungen der Allwirksamkeit sind. Über die praktische Bedeutung dieses Gedankens kann kein Zweifel bestehen, wir haben dem aber nicht weiter nachzugehen. — Zum anderen sahen wir, daß die Willenswirksamkeit des Menschen in ihrer Durchführung begleitet ist von der Erwägung, wie sich die gegebenen Möglichkeiten zu Mitteln für den vorgesetzten Zweck gestalten lassen und wie die etwaigen Hindernisse des Zweckes aus dem Wege geräumt werden können. Denkt man sich nun den göttlichen Willen in dieser Tätigkeit begriffen, so wird das ihn beratende und fördernde Denken als praktisches Denken oder als Weisheit vorzustellen sein. Man kommt so zu der Eigenschaft der Allweisheit (*omnisapientia*). Darin besteht also ihre Eigentümlichkeit, daß sie in dem Gewirr und den Gegensätzen der wirklichen Welt die Wege und die Mittel findet, welche die Gesamtentwicklung zu einer Verwirklichung ihres von Gott gewollten Zweckes gestaltet. „Weg hast du allerwegen, an Mitteln fehlt es dir nicht" — das ist die fromme Empfindung, welche der Eigenschaft der Allweisheit zugrunde liegt. — Wir müssen uns endlich den von Gott gewollten Zweck als verwirklicht vorstellen, sei es im ganzen in der Ewigkeit, sei es im einzelnen in den Höhepunkten der kreatürlichen Entwicklung. Dann muß von dem göttlichen Denken

gesagt werden, daß es ein abgeschlossenes Wissen von dem hat, was Wirklichkeit geworden ist. Das ist die Allwissenheit (*omniscientia*) im engeren Sinn. Wenn das Vorherwissen als ein einen unbegrenzten Umfang umfassender Akt und die Allweisheit als ein in unendliche Tiefe dringender Akt gedacht werden, so bezieht sich die Allwissenheit auf den unbegrenzten Inhalt des Erkennens, d. h. auf das unbeschränkte Wissen Gottes. Die drei Begriffe verhalten sich danach so zueinander, daß die Präszienz das Denken Gottes der konkreten Wirklichkeit vorangehen, die Allweisheit es in der Gestaltung der Wirklichkeit sich darstellen läßt, während die Allwissenheit ihm das gesamte Sein zum Inhalt gibt. In den beiden ersten Fällen wird das Denken als das Wollen in seiner Wirksamkeit vorbereitend und begleitend vorgestellt, in dem letzten Fall als das vom Wollen bereits Verwirklichte in sich aufnehmend. Die beiden ersten Eigenschaften lehren also die Unbegrenztheit der göttlichen Erkenntniskraft kennen, während die letzte auf den unendlichen Inhalt weist, der von dem göttlichen Erkennen umspannt wird. Beides fordert einander natürlich. Weil Gott alles erkennt, wird alles von ihm gewußt. Der unbeschränkten Erkenntniskraft entspricht das allumfassende Wissen Gottes.

11. Wenn die Eigenschaften des göttlichen Erkennens in dieser Weise gegeneinander abgegrenzt werden, so überträgt man das Schema von Anfang, Verwirklichung und Vollendung der wirklichen Welt auf das göttliche Erkennen dieser Welt. Dadurch wird aber das göttliche Erkennen in der Form der Zeitlichkeit vorgestellt. Dem soll dann entgegengewirkt werden durch den Zusatz „all“ vor diesen Stufen des göttlichen Erkennens. Jedoch muß die Differenz zu dem Vorgang des menschlichen Erkennens noch deutlicher gemacht werden. Es ist in der Tat so, daß das menschliche Erkennen die Dinge in zeitlicher Folge erfaßt, wobei freilich der menschliche Geist die Neigung hat, die so entstehende Vielheit der Vorstellungen und Erkenntnisse zur dauernden Einheit eines Begriffssystems zusammenzuordnen (S. 268). Wir haben gesehen, daß dies mit der Unfähigkeit des sinnlich gebundenen Geistes zusammenhängt in reiner Aktualität das Ganze der Erscheinungen als Einheit zu erfassen. Diese Schranke wurde bei Erwägung der Allwirksamkeit in der räumlichen Welt dadurch niedergelegt, daß wir die Allgegenwart neben die Allwirk-

samkeit stellten (S. 307). Dadurch wurde letztere dem Hier und Dort der räumlichen Anschauung entnommen. Ebenso müssen wir, um die Allwissenheit gegenüber der zeitlichen Vorstellungsweise zu sichern, die entsprechende Kategorie der Ewigkeit (*aeternitas*) als eine göttliche Eigenschaft aufstellen. Wie also das göttliche Wollen in der räumlichen Welt un- oder überräumlich ist, so ist das göttliche Erkennen der zeitlichen Welt un- oder überzeitlich. Und wie jenes darin begründet war, daß Gottes Wille als *actus purus* das gesamte Weltsein in einem will, so hat dieses seinen Grund daran, daß das göttliche Erkennen als reiner Akt die von Gott als Einheit gewollte Welt in ihrer Einheit erkennt. So wenig also für die Allwirksamkeit vermöge der Allgegenwart die räumliche Anschauung des vielheitlichen Weltseins als Schranke der Willensbetätigung in Betracht kommt, so wenig bildet die zeitliche Vorstellung der Weltentwicklung eine Schranke des göttlichen Erkennens vermöge der Ewigkeit dieses. Man kann daher auch die Allgegenwart und Ewigkeit zu einer Eigenschaft verbinden, nämlich der Unbeschränktheit, wie man entsprechender statt Unendlichkeit sagen wird. — Somit gehören Allgegenwart und Ewigkeit in derselben Weise zusammen wie Allwirksamkeit und Allwissenheit. Wie also letztere vom Standpunkt des Intellektes her angesehen dasselbe Gotteswirken bezeichnet wie erstere vom Standpunkt des Willens her betrachtet, so ist es auch die nämliche Näherbestimmung der göttlichen Aktivität, die für den Willen als Allgegenwart, für das Erkennen als Ewigkeit zu bezeichnen ist. Aus der Beziehung, die einerseits zwischen Wollen und Denken, andererseits zwischen Raum und Zeit besteht, folgt dann die Möglichkeit sowohl von einem ewigen Wollen als von einem allgegenwärtigen Erkennen Gottes zu reden, wie es nicht selten geschieht. Indem aber die beiden Attribute der Allgegenwart und Ewigkeit aufgebracht werden, wird das göttliche Wirken und Erkennen befreit von der Räumlichkeit und Zeitlichkeit, welche dem kreatürlichen Wirken und Erkennen anhaften. Allwirksamkeit ist also allgegenwärtiges Wirken und Allwissenheit ist ewiges Erkennen. Da aber der Gegenstand des göttlichen Erkennens das göttliche Wirken ist, ist letzteres ebenso ewig als ersteres allgegenwärtig.

Wir haben früher eingehender dargelegt (S. 407), daß die Allgegenwart nicht eine Ausdehnung der göttlichen Gegenwart

auf alle einzelnen räumlichen Punkte der Welt bedeutet. Ebenso ist hier festzustellen, daß die Ewigkeit nicht eine Erstreckung des Erkennens Gottes auf die einzelnen aufeinander folgenden Momente der zeitlichen Weltentwicklung ansagen soll. Die Ewigkeit Gottes will zum Ausdruck bringen, daß das göttliche Erkennen die Welt als in sich geschlossene vollendete Einheit erfaßt und somit aus der zeitlichen Entwicklung, in der sich die Welt dem Menschengeist darstellt, nichts Neues erfährt, so wenig als das räumliche Geschehen neue Willensimpulse Gottes auslöst. Anders ausgedrückt, das göttliche Denken bildet nicht, wie wir es tun, aus der Vielheit der zeitlichen Entwicklung allmählich eine Einheit, sondern es schaut in der Einheit die durch sie bedingte Vielheit der Entwicklung. So wie Gott das Einzelne will, aber es will als Glied des von ihm gewollten Weltsystems, so erkennt er auch alles Einzelne sofern es von dem gewollten Ganzen beschlossen ist. Die Art des göttlichen Denkens entspricht also nicht unserem kategorialen Denken, es geht nicht von dem Einzelnen zum Ganzen fort, sondern es begreift das Ganze und in ihm das Einzelne, es hat also die Art der Intuition. Mit Recht geben daher die alten Dogmatiker der *scientia* Gottes das Beiwort *intuitiva*. Wie aber auch bei uns die Intuition unter dem Eindruck von Willensimpulsen erfolgt, so dürfen wir auch von dem göttlichen Denken sagen, daß es durch das göttliche Wollen bedingt ist, denn weil Gott Welt will, erkennt er sie als das von ihm Gewollte. Weil also den Weltzusammenhang als von Gott *actu puro* gewollte Einheit erkennend, ist die göttliche Allwissenheit ein schlechthin einheitliches oder überzeitliches Erkennen. Wundervoll wird dies im 90. Psalm ausgedrückt: „Bevor Berge geboren wurden und kreißte Erde und Erdkreis und von Ewigkeit zu Ewigkeit bist du, o Gott. Zurückkehren läßt du den Menschen zum Staube und sprichst kehrt wieder, ihr Menschenkinder, denn tausend Jahre sind vor dir wie der gestrige Tag, wenn er vorübergeht und wie eine Nachtwache“ (V. 2—4). Bei oberflächlicher Betrachtung scheint hier ein sehr großes menschliches Zeitmaß bei Gott nur winzig klein zu sein. Indessen die Stelle bringt ein tieferes Empfinden zum Ausdruck. Sie sagt, daß ein langer Zeitraum bei Gott überhaupt nicht als Zeit in Betracht kommt. In der Welt ist ein ständiges Entstehen und Vergehen, aber bei Gott sind tausend Jahre wie der punktuelle Moment

zwischen gestern und heute oder wie die Nachtwache, von deren zeitlichem Verlauf dem Menschen in der Regel nichts zu Bewußtsein kommt. M. a. W. Zeit und wäre es die längste Zeit existiert für Gott überhaupt nicht.

Nun könnte wider die Herleitung der göttlichen Ewigkeit aus dem Erkennen Gottes der Einwand erhoben werden, daß doch überhaupt das göttliche Wesen und nicht nur sein Erkennen ewig sei. Dafür kann man sich etwa auf die Aussagen von der Unsterblichkeit Gottes berufen (z. B. 1. Tim. 1, 17; 6, 16). Allein dieser Einwand würde nur ein völliges Mißverständnis der von uns entwickelten Eigenschaftslehre beweisen. Nicht was man von dem schlechthin unvergleichbaren göttlichen Wesen sagen könnte, soll ja hier besprochen werden, sondern nur das, was sich aus der möglichen Vergleichung der Funktionen der göttlichen und der menschlichen Persönlichkeit ergibt. Von hier aus konnte es aber nur Eigenschaften des Wollens und des Erkennens geben. Also konnte der Ewigkeit auch nur in diesem Rahmen Erwähnung geschehen. Das schließt natürlich in keiner Weise die Ewigkeit des göttlichen Wesens aus, sondern bestimmt vielmehr den Weg zu ihrer Erkenntnis.

Die Doppelreihe von Eigenschaften, die wir aus dem göttlichen Wollen und Denken hergeleitet haben, hat das gemeinsame Element, daß alle Eigenschaften eine besondere Auffassung der absoluten Tätigkeit Gottes bezeichnen. Man kann für diese Seite des göttlichen Personlebens noch eine besondere Eigenschaft bilden, die auch schon in dem religiösen Sprachschatz enthalten ist. Das menschliche Geistesleben ist in fortdauernder Veränderung begriffen. Diese wird einmal dadurch bewirkt, daß die Außenwelt verschiedenartige Eindrücke auf unseren Geist ausübt, sodann aber dadurch, daß vermöge dieser Beziehung in unserem Geist Aktualität und Potenzialität in mannigfacher Folge miteinander wechseln. Beides ist von dem göttlichen Geist auszuschließen, sofern die Welt als von Gott gewollt nicht verändernd auf ihn einwirken kann und sofern sein geistiges Leben in reiner Aktivität sich vollzieht. Somit kann sowohl von dem göttlichen Wollen wie Denken die Eigenschaft der Unveränderlichkeit (*immutabilitas*) ausgesagt werden. Wir haben sie daher an den Schluß dieser Entwicklung gestellt.

12. Wir haben in anderem Zusammenhang die Möglichkeit

erwiesen auch von einem Gefühl Gottes zu sprechen, S. 334. Da dies ebenfalls zu der Persönlichkeit Gottes gehört, ist es möglich auch aus ihm eine Eigenschaft herzuleiten. Unser Gefühl ist Ausdruck des Zustandes der Lust oder Unlust, der unser Wollen wie Denken begleitet. Diese Gegensätzlichkeit der Gefühle in uns entsteht aus der Wandelbarkeit unseres Denkens und Wollens. Aber dieser Wechsel gehört keineswegs zum Wesen des Gefühls. Bei einer schlechthin unveränderlichen Persönlichkeit werden wir auch von einem unveränderlichen Gefühl reden können. Wir sehen bei uns stetig das Gefühl der Lust mit dem der Unlust abwechseln. Denn wir wollen stets, wenn wir ein Gewolltes haben und denken, ein anderes, was über das erste hinausreicht, haben und denken. Wir können immer mehr als wir leisten, daher legt sich alsbald um die Lust des Erreichthabens ein sich schnell ausbreitender Rand der Unlust. Nun aber kann Gott nie mehr als er wirklich tut, also ist in ihm auch kein Wechsel von Lust und Unlust denkbar. Indem er aber das schlechthin alles Umfassende will und denkt und zwar in schlechthin vollkommener Weise, ihm auch keinerlei Hindernis des Wollens oder Denkens von außen her entgegentreten kann, kann das Selbstgefühl Gottes nur als unwandelbare Seligkeit gedacht werden. Dies ist die von uns gesuchte Eigenschaft. Gott ist beständige Aktivität. Indem diese Aktivität aber die Welt als vollendete, ohne Möglichkeit einer Behinderung von außen oder innen her, will und setzt, kann die göttliche Tätigkeit nicht als im Wechsel von Spannung, Entspannung und neuer Spannung und demgemäß von Unlust und Lust begriffen gedacht werden, sondern ihr eignet das Lustgefühl als bleibend, das uns über der Durchsetzung unseres Wollens zeitweilig überkommt. Was uns Unlust bereitet, ist das Nichterreichthaben und das Nichterreichenkönnen des Gewollten, und diese Unlust bleibt uns, sofern uns über alles Erreichte hinaus stets neu zu Wollendes vor die Seele tritt. In diesem Wechsel ist die tiefste Befriedigung und tiefste Qual des menschlichen Daseins beschlossen. Da aber diese doppelte Beschränkung des Wollens mit der ihr parallelen Unlust in der reinen Aktivität des göttlichen Geistes undenkbar ist, muß einerseits in dem Geiste Gottes eine unwandelbare Selbstbefriedigung oder Lust angenommen werden, andererseits aber von jedem mühevollen Drang im göttlichen Geistesleben abgesehen werden. Wenn man dem entgegenhält, daß Lust nur zu

Bewußtsein kommen könne als Gegensatz zur Unlust, so wird das schon in dem kreatürlichen Leben nur mit gewissen Beschränkungen gelten, kann aber in dem göttlichen Leben überhaupt nicht in Frage kommen. Denn wenn in dem göttlichen Personleben alle die Bedingungen der Selbstbefriedigung vorhanden sind, so kann diese deshalb nicht in Abrede gestellt werden, weil wir, indem die Bedingungen dazu fehlen, sie nicht direkt, sondern nur vermöge der Überwindung der Unlust erreichen. Wollte man dann etwa die Wahl des Ausdruckes „Lust“ wegen seiner Wechselbeziehung zur Unlust im kreatürlichen Leben anfechten, so führt das nur zu einem leeren Wortstreit und läßt überdies außer acht, daß sämtliche Eigenschaftsaussagen genau so wie diese einerseits von einer gewissen Gleichheit unseres Geisteslebens mit dem göttlichen ausgehen, andererseits diese Gleichheit aufheben. Das ist auch hier der Fall. Es bedarf also auch nicht bei Gott eines Vergleiches seines Zustandes als Seligkeit mit den menschlichen Zuständen der Unlust oder der Unseligkeit, um seiner Seligkeit innezuwerden. Denn es ist nicht einzusehen, wie durch die Anschauung der Unseligkeit der Kreatur bei Gott Seligkeit entstehen sollte, und das um so weniger als Gott die Kreatur als vollendete oder selige will und demgemäß schaut. Zudem würde bei diesem Gedanken die Entstehung der menschlichen Aussagen göttlicher Eigenschaften plötzlich in Gott selbst hineingeworfen, was schlechterdings sinnlos ist. Daher darf es bei der Eigenschaft der göttlichen Seligkeit sein Bewenden haben.

13. Damit ist die Herleitung der göttlichen Eigenschaften aus der Vergleichung des persönlichen Geisteslebens der Gottheit und des Menschen vollzogen. Dies war der einzige Punkt, von welchem her positive und sachliche Eigenschaften Gottes zu gewinnen waren. Das hat sich uns bestätigt, sofern wir alle gangbaren Eigenschaften Gottes auf diesem Wege einfach erworben haben, und zugleich ihren positiven Zusammenhang mit dem göttlichen Wesen festzustellen in der Lage waren. Hierdurch konnten wir die populären Vorstellungen von den Eigenschaften Gottes durch eine präzise Formulierung festhalten, aber zugleich auch verbessern. Das heißt, wir erkannten den relativen Charakter aller Eigenschaftsaussagen. Die Vergleichung mit dem menschlichen Geistesleben bildete den Ausgangspunkt, aber die

Durchführung der Vergleichung führte immer zu der Erkenntnis von der unvergleichbaren Eigenart des göttlichen Wesens und seiner Lebensäußerungen. Trotzdem handelt es sich bei den Eigenschaftsaussagen nicht um einen mißlungenen Versuch, wie es nach dem eben Bemerkten scheinen könnte. Indem wir unseren Ausgang von der göttlichen Person nahmen, wurde eine positive Vergleichung mit der geistigen Art des Menschen möglich und wir kamen demgemäß zu positiven Formeln. Nun verbot sich aber durch die Erwägung des Umfanges, der Tiefe und der Kraft des göttlichen Wesens eine definitive Fixierung der Eigenschaften dieses auf der Linie der kreatürlichen Eigenschaften. Der Gegensatz zwischen Gottes und dem kreatürlichen Wesen verbot es eine materiale Gleichheit zwischen Gott und der Kreatur festzustellen, so sehr es möglich war die Person mit der Person formal zu vergleichen. Die gewonnene Eigenschaftsaussage wurde durch die wesenhafte Verschiedenheit zwischen Gott und Mensch zwar aufgehoben, aber nicht absolut ausgeschlossen. Es blieb das Resultat, daß wir von Gott als Person bestimmte personhafte Eigenschaften vermöge unserer Denkweise bilden müssen und können, nur mußten wir uns bemühen die Aussagen von ihnen so zu formulieren, daß sie das göttliche Wesen nicht depotenzierten oder beengten. Dem versuchten wir zu entsprechen, indem wir bei jeder Eigenschaft die formale Aussage von der Person durch die Erkenntnis der absoluten Eigenart dieser Person erweiterten. Somit sind die göttlichen Eigenschaften, sofern Eigenschaften einer wirksamen Person, mit unseren Eigenschaften vergleichbar, aber zugleich als Aussagen von der absoluten Gottesperson schlechthin eigenartig und somit mit uns unvergleichbar. Dies ist im einzelnen nachgewiesen worden. Der Wert dieser Erkenntnis besteht darin, daß wir knappe Formeln gewonnen haben, die es ermöglichen die Art der realen Betätigung Gottes in den einzelnen Gebieten der Welt sich bequem zu veranschaulichen, ohne jedesmal die komplizierten Fragen neu erwägen zu müssen, die diese Betätigung uns stellt. Die Eigenschaften Gottes sind Abbreviaturen oder Siglen, deren wir bedürfen, um das Eingreifen Gottes in den vielartigen und vielgestaltigen Weltverlauf uns vorzustellen. In diesem Sinn werden sie uns in der Dogmatik gute Dienste leisten, aber auch fortgesetzt auf ihre Brauchbarkeit hin zu prüfen sein. Aus diesem Grunde, aber auch weil

die Eigenschaften den allgemeinen Gottesbegriff in seiner Anwendung auf das Weltgeschehen konkret und lebendig gestalten, haben wir es vorgezogen die Eigenschaften Gottes zusammenhängend darzulegen statt, wie Schleiermacher, erst an den Punkten des Systems, wo ihre Aussage sich vom Weltstandpunkt her als notwendig erweist, von ihnen zu reden. Wir entsprechen so dem religiösen Bedarf sich Gott nicht nur als die absolute Einheit, sondern auch als den lebendigen in und mit der Welt wirksamen Geist vorzustellen.

14. Man könnte, freilich *cum grano salis*, eine Parallele zwischen der Vielheit der göttlichen Eigenschaften und dem Polytheismus ziehen, denn beide gehen aus dem Triebe des Menschengeistes hervor sich das Überweltliche in einer vielheitlichen Betätigung in der Welt vorstellig zu machen. Wie die Götter in bestimmten Lebensgebieten wirksam werden, so bezeichnen auch die Eigenschaften das göttliche Wirken in einer bestimmten Richtung. Und wie die Götter in Gegensatz zueinander geraten können, so kann Ähnliches bei den Eigenschaften angenommen werden.

Wenn man an den lebhaften Konflikt zwischen Gnade und Gerechtigkeit in Gott, den die Weisheit dann löst, in der alten Dogmatik denkt, so haftet ihm ein fast mythologischer Zug an. Wie dann aber die Götter zu Gruppen vereinigt werden oder in eine Gottheit zusammenfließen, so ist es auch bei den Eigenschaften Gottes. Es ist derselbe innere Bedarf der Seele, die in allem, was ist oder wird, Götter am Werk sehen will, der sie dazu bringt in allem nach einer besonderen Wirkungsweise des einen Gottes zu fragen. Je stärker dann aber das monotheistische Bewußtsein ist, desto leichter wird sich das Bedürfnis einstellen auch die vielen Eigenschaften Gottes als Einheit zu empfinden und zu schauen. Wir haben in der Besprechung der göttlichen Eigenschaften schon gesehen, wie sie gern zu Gruppen zusammengefaßt werden, sei es daß Gegensätze miteinander gepaart werden (Gnade und Gerechtigkeit, Allmacht und Gnade), sei es daß Verwandtes zusammengebracht wird (Allwirksamkeit und Allgegenwart, Allwissenheit und Ewigkeit oder auch Allwirksamkeit und Allwissenheit, Allgegenwart und Ewigkeit). Aber es fehlt auch nicht an dem Versuch die Gesamtheit der göttlichen Eigenschaft zu einer großen Melodie zusammenzufassen.

Dies geschieht in dem alttestamentlichen Begriff der gött-

lichen Herrlichkeit (כָּבוֹד, dann im Judentum יְקָרָא, vgl. שְׁכִינָה, neutestamentlich δόξα). Der כָּבוֹד bezeichnet die wunderbare Erscheinung Gottes (Exod. 24, 16; 33, 22; 40, 34f.; Num. 14, 10; 1 reg. 8, 11; Ez. 43, 1 ff.) oder dann den Inbegriff aller seiner Eigenschaften, die in der Welt offenbar werden und von denen Himmel und Erde Zeugnis ablegen (Ps. 19, 2; Jes. 6, 3; Num. 14, 21). Die Herrlichkeit soll der Mensch preisen oder sie Gott anerkennend darbringen (Ps. 29, 1f.; 66, 2; 96, 8). Besonders 1. Chron. 29, 11—13 wird ausführlich zusammengefaßt, was alles Gottes herrlichen Namen bedingt: Größe, Kraft, Herrlichkeit, Glanz, Hoheit, Herrschaft, Macht. Wir haben in dem Schluß des Vaterunsers eine Wiedergabe dieser und ähnlicher Doxologien. Der Begriff ist dann auch in die neutestamentliche Gedankenwelt übergegangen. Gottes Kraft wie seine Gnade stellt sich dar in seiner δόξα (z. B. Röm. 9, 23; 6, 4; Eph. 1, 12; 3, 16; Joh. 11, 40), wie sie Christus eignet und in seinem Wirken offenbar wird (1. Kor. 2, 8; 2. Kor. 4, 6; 3, 18; Joh. 1, 14; 2, 11; 2. Thess. 2, 14; 1. Ptr. 1, 21; Jak. 2, 1). Die Wiedergabe dieses Begriffes durch „Herrlichkeit" ist für uns heute etwas klanglos geworden. Es dürfte an die Stelle vielleicht der Begriff Majestät zu setzen sein. Der den Menschen zugleich unterwerfende wie erhebende Eindruck, der entsteht über der Anschauung des unendlich reichen Wirkens Gottes und von der Seele als unendliche Erhabenheit und als Fülle aller unvergänglichen Realität empfunden wird — das ist es, was wir in dem Gedanken der Majestät Gottes zusammenfassen. Was der Mensch über der Vergegenwärtigung des göttlichen Wesens als Heiligkeit und Liebe oder absolute Überweltlichkeit in einem wunderbaren Gemisch von Nahe- und Fernsein der Gottheit, von Freudenfülle und Schrecken empfindet, das kommt ihm ähnlich zu Bewußtsein über der Anschauung der alldurchdringenden und allseitigen, uns sich annähernden und doch hoch über uns bleibenden Wirksamkeit Gottes in seiner Majestät. Die unendliche Vielheit der Wirkungen Gottes, die uns in der Bewegung der äußeren wie der inneren Welt anschaulich wird in den Eigenschaften, spürten wir als ein erhabenes Regiment. Was sich uns unwillkürlich in eine Menge von Akten auseinanderlegte, wird hier wieder zur Einheit der reinen Aktivität allwirksamer Liebesmacht, die alles bewegt und leitet zu ihrem ewigen Ziel. So wird in der Eigenschaft der göttlichen Herrlichkeit das

Bewußtsein von der Einheit und Einheitlichkeit des göttlichen Wirkens in der Vielheit seiner Wirkungen wieder hergestellt. Göttliche Majestät — das ist der Gesamteindruck der Seele bei der Vergegenwärtigung der Vielheit der Eigenschaften Gottes. Wie diese Vielheit ihre Einheit an der einen Gottesperson, von der sie ausgeht, hat, so auch an dem einheitlichen Eindruck, in den sie als Herrlichkeit Gottes ausläuft. Man kann es mit den Strahlen der Sonne vergleichen, die ihre Einheit am Sonnenkörper und wiederum an der von ihnen gebildeten Strahlenkrone haben.

§ 19. Prüfung der Lehre von Gott an den Prinzipien des Systems.

1. Dieser Paragraph hat die Aufgabe abschließend die Prinzipgemäßheit der dargestellten Gotteslehre zu erweisen. Es hätte keinen Zweck, wenn wir uns hier aufhalten wollten mit einer Revision der Beweise für die einzelnen Lehrsätze, da bei jedem von ihnen im Vorstehenden eingehend erwogen worden ist, ob er ein Ausdruck der ursprünglichen und genuinen christlichen Frömmigkeit ist, ebenso ob er in einem deutlichen Zusammenhang zu dem Mittelbegriff des Systems oder der erlösenden Gottesherrschaft steht und endlich ob er in logisch haltbaren Sätzen entwickelt worden ist. In diesen drei Stücken bestand der dogmatische Beweis (S. 291 f.). Da wir diese Regeln in acht behalten haben, wäre es pedantisch und überflüssig dies hier abermals im einzelnen aufzuweisen. Dasselbe gilt aber auch in bezug auf die Ansätze und Übergänge, die in der vorstehenden Darstellung gemacht wurden. Zunächst fanden wir den Ausgangspunkt an der von der ursprünglichen wie der gegenwärtigen christlichen Erfahrung sicher bezeugten Idee von der Gottesherrschaft, die sich in Liebe und Heiligkeit offenbart. Dann wurde der Übergang von hier zu den göttlichen Subsistenzformen in den Begriffen der Persönlichkeit und der Absolutheit gefunden. Es schloß sich der von beiden Gesichtspunkten aus notwendige Begriff des dreifachen göttlichen Personlebens an. Dann handelte es sich um die Untersuchung des Überganges zu den die göttliche Personalität in ihrem Verhältnis zu der Welt verdeutlichen-

den Eigenschaftsaussagen Gottes. — Wir haben also zuerst von dem Wesen Gottes gehandelt, wie es von Offenbarung und Glaube als den legitimen Quellen dargeboten wurde und wir haben dabei streng an der Beschränkung unserer Erkenntnis auf den von dem religiösen Willensverhältnis und der mit ihm gegebenen Intuition der entsprechenden Vernunftideen festgehalten. Kein Element fremder Metaphysik fand hierbei Aufnahme. Sollten aber diese Ideen in dem Zusammenhang unserer Begriffe einen Platz erhalten, so mußte diese Aussage von der göttlichen Substanz, wenn wir diesen an sich mißdeutbaren Begriff anwenden dürfen, ergänzt werden durch die Erkenntnis der göttlichen Subsistenzformen. Erst so gewannen wir Begriffe von Gott, die es ermöglichten den Gottesgedanken in unser Gedankensystem einzustellen und diese Begriffe dadurch fruchtbar zu machen für unsere Gottes- und Weltanschauung. Dabei waren wir wieder darauf achtsam diese Aussagen von der absoluten Persönlichkeit Gottes rein formal zu gestalten, das heißt, kein neues oder fremdes Element in die durch religiöse Intuition gewonnene Gottesidee eindringen zu lassen, sondern eben nur die reine Idee umzusetzen in die gangbare Form des Begriffes. Dies Bestreben trat besonders in der Einfügung des trinitarischen Gedankens, der aus der religiösen Anschauung und nicht etwa aus dem formalen Begriff der Persönlichkeit herstammt, zutage. Endlich fügten wir eine dritte Gedankengruppe hinzu durch eine Herleitung der göttlichen Eigenschaften. Wir hatten dabei das Bewußtsein der Notwendigkeit, aber auch der Relativität dieser Aussagen. Sie waren notwendig, sofern erst sie uns gestatteten von der Wirksamkeit der göttlichen Persönlichkeit und somit auch von der Offenbarung seines Wesens Begriffe zu gewinnen, die es ermöglichten Gottes Beziehung zu den einzelnen Geschehnissen in der Welt in anschaulichen Gedanken zu erläutern. Aber diese Aussagen waren andererseits, weil aus dem Vergleich der göttlichen mit der menschlichen Persönlichkeit gewonnen, nur relativ und mußten daher mit aller Sorgfalt so formuliert werden, daß sie keine sachlichen Beschränkungen des göttlichen Wesens mit sich führten.

Wir haben somit in der Gotteslehre gehandelt von der Gottesidee oder dem göttlichen Wesen, wie es dem Glauben offenbar wird, das heißt davon, was Gott für die religiöse An-

schauung ist. Sodann zeigten wir, welcher Begriff von der Existenzweise Gottes sich mit Notwendigkeit aus der religiösen Gottesidee ergibt oder wie Gott ist. Und wir haben dann, drittens, in das Auge gefaßt, wie die eine göttliche Persönlichkeit in ihrem Wirken in einer vielheitlichen Welt in einer Vielheit von Begriffen von uns gedacht werden kann und gedacht werden darf, ohne daß wir der Einheit des Wesens und der Person Gottes dadurch Gewalt antun. Aus der Idee der heiligen Liebe wurde mit innerer Notwendigkeit der Begriff der einen oder dreifaltigen absoluten göttlichen Persönlichkeit hergeleitet und das Wirken dieser in dem Weltzusammenhang stellte sich unserem Denken dar in einer Vielheit von dauernden persönlichen Betätigungen, die wie auf die Einheit der Person so auf das geistige Wesen dieser zurückwiesen. Das war der systematische Zusammenhang der Gotteslehre.

2. Aber in diesem Zusammenhang ist eine eigentümliche Schwierigkeit enthalten, die unter Umständen ihn sprengen oder doch lockern kann. Zwar fürchten wir nicht den Vorwurf in ungebührlicher Weise eine fremde Metaphysik in den christlichen Gottesgedanken hineingeschoben zu haben. Wir halten es für selbstverständlich, daß man ohne Anwendung metaphysischer Kategorien einen Begriff von Gott überhaupt nicht herstellen kann, aber wir haben derartige Kategorien immer nur unter genauer Erwägung ihrer Brauchbarkeit für das göttliche Wesen und ihrer durch dasselbe gebotenen Notwendigkeit angewandt. Es ist daher wohl kaum eine Aussage mituntergelaufen, die als fremd oder unnütz bei Wiedergabe der religiösen Gotteserkenntnis beanstandet werden könnte, sofern überhaupt wissenschaftliche Begriffe über Gott gebildet werden sollen. Es ist etwas anderes, was wir meinen. Überlegt man die Zusammensetzung unseres Gottesbegriffes genau, so zeigt sich, daß er eine doppelte Beziehung Gottes zur Welt in sich faßt. Einerseits wird die göttliche Herrschaft in heiliger Liebe gewonnen aus der Beobachtung des Heilswirkens in der gläubigen Gemeinde. Andererseits wird aber das allgemeine Geschehen in der Welt zu der göttlichen Allmacht in Beziehung gebracht. Somit scheint der Gottesbegriff in zwei Hälften auseinanderzubrechen, deren erste nur zu dem religiös Erfahrenen, die zweite auch zu dem in der Welt Beobachteten Beziehung hat. Indessen, so sehr dies auf den ersten Blick zuzu-

treffen scheint, so wenig entspricht es unserem Gedankengang. Wir kamen ja nicht dadurch zur Erkenntnis der göttlichen Allmacht, daß wir etwa nach der Art des kosmologischen Beweises aus dem Weltzusammenhang auf Gott als auf dessen erste Ursache schlossen, sondern die göttliche Allmacht ergab sich aus der Erwägung des uns wider unser Wollen bestimmenden Gnadenwirkens Gottes, das unseren gesamten vielseitig mit der Welt verknüpften Lebenszusammenhang zum Mittel für seinen Zweck benutzte. Mit der Erkenntnis der heiligen Liebe Gottes war also zugleich die Erkenntnis seiner Weltmächtigkeit oder Allmacht gegeben. Dies war die Grundlage unserer Erkenntnis von der Allmacht und diese somit aus rein religiösen Beobachtungen geschöpft. Hieran wurde nichts dadurch geändert, daß wir auf Grund dieser Erkenntnis Gott dann auch als die den ganzen Weltverlauf leitende Allmacht auffaßten (vgl. S. 355) und hierdurch dem Verstandespostulat nach einer außerweltlichen Ursache des Universums entsprechen konnten.

In dem christlichen Gottesbegriff wird nun aber in sehr eigentümlicher Weise die Immanenz Gottes in der Welt mit seiner Transzendenz über die Welt in eins gefaßt. Der allwirksame Gott ist freilich allem irdischen Geschehen immanent als der es bewegende Wille. Je nach der Artung der Glieder dieses Geschehens kommt ihnen diese Gegenwart zu Bewußtsein oder nicht und wird dazu von den dieses Bewußtseins fähigen geistigen Wesen verschieden empfunden. In diesem Sinn ist Gott als das absolute Bewegungsprinzip allem, was ist und wird, unmittelbar gegenwärtig, denn ohne daß das göttliche Wollen es bewegt ist nichts und wird nichts. Das gilt von den Teilen nicht anders als von dem Ganzen, denn das allwirksame Prinzip ist als solches in den Teilen nicht weniger unmittelbar als in dem Ganzen und in den früheren Momenten des Geschehens nicht kräftiger als in den späteren wirksam. Man kann auch nicht sagen, daß diese Immanenz sich nur auf die geistigen Wesen und ihre Bewegung erstrecke. Freilich werden nur diese der immanenten göttlichen Wirkung inne, aber sie werden ihrer auch inne in der Bewegung der natürlichen Welt mit ihren Organismen und Mechanismen. *Ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν* (Act. 17, 28). Dies Wort gibt die christliche Empfindung durchaus zutreffend wieder und darf dahin

ergänzt werden, daß überhaupt alles in Gott wie auch Gott in allem ist. Diesem von dem christlichen Gottes-, Welt- und Selbstbewußtsein schlechthin unabtrennbaren Gedanken der Immanenz Gottes steht nun aber entgegen das ebenso unzweideutige Urteil, daß der heilige Gott schlechthin überweltlich oder transzendent ist. Diese beiden Aussagen schließen einander im Sinn des christlichen Gottesgedankens keineswegs aus. Die Heiligkeit ist die reine oder absolute Geistigkeit (S. 319). Soll diese nun als in der Welt immanent wirksam gedacht werden, so würde ihr Wesen aufgehoben, wenn sie irgendwie welthaft, das heißt substantiell mit den Weltbestandteilen verbunden oder auch als die eine Substanz der Welt (Spinoza) vorgestellt würde. Vielmehr ist sie ein an sich Seiendes, das überweltlich und übernatürlich ist und dessen Sein in der Welt somit nur in der Form reiner Intelligibilität für uns denkbar ist. Denn das Sein Gottes in der Welt kann unmöglich in der Weise einer lokalen Inexistenz in der Welt als ganzer oder in ihren Teilen gedacht werden, sondern es ist der rein geistige alle Existenz setzende Wille und in diesem Sinn das allem Existierenden immanente Prinzip. So wenig der menschliche Wille als geistiger zu einem lokal immanenten Bestandteil des von ihm gewirkten Geschehens in der Welt wird, trotzdem er in seinen sinnlichen Betätigungsmitteln in eine derartige Relation zur Welt tritt, so wenig oder vielmehr noch weit weniger, da die sinnlichen Mittel der Betätigung fehlen, verwächst der göttliche Wille zu einer substantiellen Einheit mit der von ihm gewirkten Welt, in der er allewege wirksam ist und bleibt.

Die Kategorie des Urwillens, die wir angewandt haben, ist also keineswegs identisch mit dem Urgrund der Welt etwa in dem Sinn des Neuplatonismus. Während hier Gott als die Ursubstanz betrachtet wird, aus deren naturhafter Einheit die Welt in ihrer Vielheit emaniert, sodaß also letztlich Gott und Welt substantiell und naturhaft identisch sind, denken wir an den rein geistigen Willen, der nicht die Möglichkeit des Weltseins ist, sondern das absolut aktive Prinzip, das schlechthin außer ihm Seiendes und von ihm Verschiedenes frei wollend so setzt, daß es zugleich dessen ganze Entwicklung beherrscht und bestimmt und hierdurch in reiner Geistigkeit in ihr wirksam gegenwärtig ist. Dort wird also die Welt als das zeitlich Wirkliche mit Not-

wendigkeit aus dem ewig Möglichen oder Gott, hier setzt Gott als der ewig wirksame Wille frei das zeitlich Mögliche oder die Welt, damit er sie zu einer von ihm gewollten Wirklichkeit gestalte. Dort ist Gott also die Möglichkeit, aus der in natürlicher Entwicklung Welt als Wirklichkeit wird, hier ist Gott die reine Aktivität, die die Welt als die Möglichkeit einer von ihm gewollten Wirklichkeit frei setzt und bestimmt.

Somit unterscheidet sich unser Begriff des Urwillens auch auf das deutlichste von Schopenhauers oder Hartmanns allem Seienden immanenten Lebensdrang, wie kaum ausdrücklich gesagt zu werden braucht. Uns liegt von dem Standort der religiösen Erfahrung her alles an der geistigen Personalität dieses Willens, in welcher er eine leitende Herrschaft in der Menschheit derart ausführt, daß diese mit ihm in ein freies geistiges Willensverhältnis zu treten vermag. Ohne dies wäre die religiöse Verkehrsgemeinschaft mit Gott, deren wir gewiß werden, schlechterdings unmöglich. Es bliebe im besten Fall bei jener Voraussetzung eine dumpfe Naturmystik als Religion nach, die bei fortschreitender Erkenntnis in sich zerfällt. Demgegenüber kommt es uns aber darauf an in rein geistiger Intuition des göttlichen Wesens und in freier Unterwerfung unter dasselbe die subjektive Religion zu verstehen. Die Eigenart des unmittelbar gewissen religiösen Lebens nötigt uns also den Pantheismus auszuschließen. Wir verstehen zunächst unter Pantheismus die Auffassung der Gottheit, die sie als den naturhaften Urgrund, aus welchem durch Emanation oder Evolution die wirkliche Welt hervorgeht, ansieht. Diese Auffassung kann aber auch so umgebildet werden, daß das Universum selbst in der an sich seienden Einheit seiner Substanz die Gottheit ist, die also in der Vielheit der Welterscheinungen offenbar wird nicht nur als Urgrund dieser Vielheit, sondern auch als der einheitliche Bestand derselben. Diese Einheit ist entsprechend der Spaltung der Welt in denkenden Geist und ausgedehnte Materie sowohl geistig als körperlich (Spinoza). Indem hierdurch der Gegensatz von Geist und Materie aufgehoben wird, ist also Gott selbst die Welt. Hierdurch wird aber der Geist in das Naturhafte herabgezogen und dadurch mit der substantiellen Geistigkeit Gottes wie der Menschenseele auch die Möglichkeit einer geistigen Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschengeist aufgehoben. Das bedeutet

aber nichts Geringeres als die Zerstörung der Grundverhältnisse des religiösen Lebens. Deswegen ist aber die christliche Auffassung unbedingt genötigt den Pantheismus in seiner neuplatonischen wie in seiner spinozistischen Fassung als religiös unhaltbar zurückzuweisen. Dies durch die empirische Wirklichkeit geistiger Gemeinschaft mit Gott erforderte Urteil wird aber auch durch die rein wissenschaftliche Betrachtung bestätigt. Es sind ja nur gewaltsame und doch leere Hypothesen, mit denen man den Dualismus zwischen Geistigkeit und Materialität leugnet durch den „Parallelismus" von Geist und Materie in dem Menschen oder die Einheit beider in dem absoluten Sein der Gottheit.

3. Wenn in den eben dargestellten Formen des Pantheismus Gott naturalisiert wird, so kann der Pantheismus auch die Gestalt annehmen, daß er die Gottheit als den absoluten Geist auffaßt, der sich in dem Entwicklungsprozeß der Welt selbst verwirklicht. Das Absolute ist reiner Geist als ein an sich seiendes System ewiger Ideen. Dieser Geist setzt seinen absoluten Gegensatz in der Natur und wird innerhalb dieser dann im Menschen seiner selbst allmählich wieder bewußt und realisiert sich so zunächst in den sozialen Ordnungen der Welt. Er kehrt schließlich in sich selbst zurück, indem er als Anschauung in der Kunst, als Vorstellung in der Religion und als Denken in der Philosophie das volle Bewußtsein seiner selbst erreicht (Hegel). Mithin ist die Entwicklung des menschlichen Geistes die Selbstverwirklichung Gottes. Gott ist der Geist und somit Ursprung, Werden und Ziel aller Geistigkeit, denn Gott ist als der substantielle Geist die ewige Ideenwelt, welche allmählich Wirklichkeit wird im Menschengeist. Die ewige Einheit in dem zeitlichen Werden des Geistes ist also Gott. — Wenn man diese große Konzeption in dem Sinn deutet, daß der absolute Geist eine Geisterwelt schafft und in diesen subjektiven Geistern sich dann offenbart und hierdurch eine objektive Geistigkeit hervorbringt, so wäre wider den Gedanken nichts einzuwenden, da er den religiösen Betätigungen hinlänglichen Spielraum ließe, indem dieser absolute Geist als schöpferisch tätig auch persönlich gedacht werden könnte. Es bliebe allerdings, auch so angesehen, zu beanstanden, daß das Denken und nicht das Wollen der Gottheit ihr Wesen darstellen soll, da ja doch in Wirklichkeit der absolute Geist als produktiv bewegend in dem System in Betracht

kommt. Aber diese Betonung der Idee als des eigentlichen Wesens der Gottheit ist doch nicht zufällig. Sie weist vielmehr darauf hin, daß die Gottheit an sich nur Idee ist, die erst in der Verwirklichung der menschlichen Geister sich als produktiv erweist. Dadurch scheint aber die eben vorgelegte Deutung der Hegelschen Gedanken ausgeschlossen werden zu müssen. Der Transzendentalismus kennt das Objektive nur insoweit als es in dem Subjekt wirksam wird, Hegel wendet dies dahin, daß das Objektive nichts anderes ist als das Bewußtsein der Subjekte. Das heißt also, daß die Gottesidee, die sich der Menschengeist von der Gottheit bildet, Gott ist. Somit ist dann das Wirken und der Sieg des Menschengeistes in der Natur die Verwirklichung Gottes. Als Selbstverwirklichung kann sie nur insofern betrachtet werden als der Menschengeist in seiner Einheit eben die Gottheit ist. Man kann es verstehen, wenn von hier aus dieser Pantheismus geradezu als Atheismus bezeichnet wird, während der spinozistische Pantheismus demgegenüber als Akosmismus charakterisiert wird. Bei Spinoza gebe es eigentlich nur Gott, bei Hegel dagegen gebe es nur den Menschengeist, dessen Entwicklung als substantielle Einheit betrachtet eben Gott ist. Aber dies Urteil wird jedenfalls der Absicht Hegels nicht gerecht. Es wird nämlich übersehen, daß der große Prozeß der Verwirklichung Gottes in der Entwicklung menschlicher Geistigkeit zur Voraussetzung hat das ewige Ansichsein der göttlichen Idee. Von hier aus betrachtet, ist dann der Menschengeist nichts anderes als die konkrete Verwirklichung des Gottesgeistes innerhalb der zeitlichen Welt. Das heißt, man könnte ähnlich wie für Spinoza behaupten, daß die eigentliche und einzige Realität Gott sei. Dabei bliebe der Unterschied, daß bei Spinoza mit dem Sein der Gottheit das Sein des Menschengeistes *eo ipso* gegeben ist, während nach Hegel das Sein der Gottheit seine konkrete Gestalt erst in der Entwicklung der geistigen Kultur der einzelnen Geister empfängt. Ist dies aber richtig, so ist es zwar verkehrt den Standpunkt Hegels als Atheismus zu bezeichnen, aber um so sicherer darf er als klassische Darstellung des pantheistischen Gottesbegriffes angesehen werden. Das ist der Erfolg der Umbildung des Transzendentalismus in den Panlogismus bei Hegel, daß es keine Realität gibt außer der des menschlichen Ideensystems. Sofern letzteres Geist, Welt, Gott setzt, sind sie und

sie sind nicht als ein Objektives außerhalb des menschlichen Denkens, sondern sie sind objektiv sofern das Denken, das sie herstellt, eine Realität ist. Dann aber ist auch Gott nichts anderes als der umfassende Inhalt des Menschengeistes oder eben dieser Geist selbst in seiner Einheit. Bemessen an dem Denken der einzelnen Personen und Perioden ist Gott unendlich erhaben über die menschliche Geistigkeit, verglichen mit letzterer als einer vollendeten Einheit ist er mit ihr identisch. Es ist verständlich, daß sich das Einzelbewußtsein mehr durch ersteres als durch letzteres bestimmen läßt. Aber dies Aufrechterhalten der Transzendenz Gottes ist eben nur Ausdruck des Bewußtseins der Beschränktheit des Einzelwesens, nicht aber ein konsequenter Gedanke. Letzterer wird vielmehr mit Notwendigkeit, wie die Geschichte des Hegelianismus zeigt, die Gestalt annehmen, daß der Einzelgeist zum Bewußtsein seiner substantiellen Identität mit dem Gesamtgeist sich erhebt und darüber die Transzendenz Gottes oder die Überweltlichkeit und Heiligkeit verliert.

So führt auch diese Form des Pantheismus nicht hinaus über die Schranken der zuerst von uns besprochenen. Ja man kann noch mehr sagen, er kommt letztlich mit ihr überein. Wie dort der göttliche Urgrund nur die naturhafte Möglichkeit darbot, aus welcher der Menschengeist die wirkliche Welt erbaute, so ist hier als erstes Prinzip zwar die rein geistige göttliche Idee hingestellt, aber daß diese Idee eine wirksame Realität wird, das geschieht erst dadurch, daß sie durch die Einzelgeister wirklich und wirksam wird. Die absolute Immanenz Gottes, wie sie den beiden Formen des Pantheismus gemeinsam ist, setzt also Gott herab zu dem bloßen Möglichkeitsgrunde der wirklichen Welt. Gewiß wird diese dadurch von Gott abhängig, aber zur Realität wird sie doch nur durch die Aktivität der Einzelwesen. Indem das aktive Prinzip des göttlichen Willens nicht zur Durchführung gelangt, bleibt auch bei der geistigen Auffassung Hegels von der göttlichen Idee diese an sich mit den Zügen der Naturhaftigkeit behaftet, denn erst der sich selbst bestimmende freie Wille macht den Schritt aus der Natur in den reinen Geist. Gott wird in dem Rahmen dieser Idee nie zu dem schlechthin aktiven Prinzip der Weltgestaltung. Er führt nicht das Weltregiment, er erlöst nicht und mit ihm kann der geistig schaffende Mensch in keine Gemeinschaft und Einheit kommen, denn diese ist zwischen Geist

und Geist nur in der Form des gemeinsamen Wollens vollziehbar. Dieser Gott ist der tragende Mutterschoß aller, aber er ist nicht der zeugende und leitende Vater. Er ist alles, was überhaupt werden kann, aber er gestaltet keinem sein Werden vom Unheil zum Heil. Das Bewußtsein der Identität mit ihm steigert das Selbstgefühl, aber treibt nicht zu Unterwerfung und Demut. Scheinbar muß von diesem Gedanken der Immanenz her Gott alles und der Mensch nichts sein, aber in Wirklichkeit ist Gott nur Hintergrund, den man sich durch mystische Symbole oder spekulative Formeln vergegenwärtigt, der Mensch mit seiner Kultur und deren Fortschritten und Werken baut die wirkliche Welt und ist der wirkliche Geist. Diese Betrachtungsweise, deren Früchte wir in der Religion der niedergehenden Antike sowie der „Gebildeten" von gestern und heute sehr deutlich kennen lernen, steht zu dem Glauben und der Sittlichkeit der Christenheit in einem unüberwindlichen Gegensatz. Der Pantheismus ist daher, bemessen an dem unsere Darstellung bestimmenden wissenschaftlichen Prinzip, in allen seinen Formen unbrauchbar. Er hat die erkünstelten Züge einer als Religion stilisierten Philosophie. Die Urwüchsigkeit wie die Feinheit wirklicher Religion mangelt ihm. Die Mystik, die er bringt, schlägt in Aufklärung um und die Frömmigkeit, die er verheißt, kommt um den lebendigen Gott. Im übrigen wird niemand, der unsere positive Darstellung des Gottesbegriffes mit einigem Nachdenken gelesen hat, den Vorwurf erheben, daß wir Gott in abstrakte Ferne rücken oder seine wirksame Gegenwart in der Welt verkennen. Im Gegenteil, gerade daß der Pantheismus letztere nicht erreicht und daher die Immanenz, von der er redet, nicht an dem Wirken Gottes anschaulich zu machen vermag, ist der Grund, warum wir ihn von unserem Prinzip aus ablehnen müssen. Wir sind daher genötigt die von uns entwickelte Auffassung von dem lebendigen Gott, der Geist und Persönlichkeit ist, der überweltlich und doch in der Welt aktiv wirksam ist, aufrecht zu erhalten. Wir verlangen eine Transzendenz Gottes, aber wir wissen auch von seiner Immanenz. Das hat sich in der positiven Darstellung gezeigt.

4. Die geschichtlichen Anknüpfungspunkte für den Pantheismus reichen weit in die Vergangenheit zurück. Wir denken etwa der Grundanschauungen der naturhaften Religionen (S. 21. 33) und des allgemeinen religiösen Bedürfnisses der Menschheit, Gottes

auch in dem Weltverlauf inne zu werden. Dazu kommt die allgemeine wissenschaftliche Tendenz auf das Verständnis des Universums als einer Einheit des Einzelnen und des Ganzen, des Endlichen und des Unendlichen. Es ist klar, daß von hier aus sowohl die Transzendenz der Gottheit wie ihre Persönlichkeit geleugnet werden mußten. Nun steht aber dieser Gedankenrichtung von alters her eine andere gegenüber, die von anderen Ausgangspunkten herkommend nicht die Mystik, wie sie mit der Immanenz gegeben ist, sucht, sondern mehr Gewicht auf die Moral in der Religion legt. Sie hat zum Hintergrund die Gottesanschauung der Gesetzesreligion, dann aber auch die wissenschaftliche Absicht die allen Religionen gemeinsamen Elemente zu sammeln und zu einem vernunftgemäßen System zu gestalten. Es ist die Auffassung des Deismus, die von England und Frankreich her kommend in der deutschen Aufklärung begeisterte Vertreter in Theorie und Praxis gefunden hat. Die Mystik in allen ihren Formen wird bekämpft, klare und moralisch bessernde Erkenntnis von Gott ist das Ziel. Gott wird dabei als Persönlichkeit gefaßt und seine Transzendenz über die Natur und den Menschen stark betont. Er schuf die Welt, gab ihr ihre Gesetze und pflanzte dem Menschen die Anlagen zur Erkenntnis Gottes und zur Befolgung seines Willens ein. Vermöge dieser natürlichen Anlagen, die durch die Offenbarung unterstützt werden können, und vermöge der den Naturverlauf regelnden Gesetze vermag der Mensch Gott zu dienen und sich des ewigen Lohnes würdig zu machen. Eines regelmäßigen Eingreifens Gottes in den Naturzusammenhang oder in die geistige und religiöse Entwicklung des Menschen bedarf es hiernach nicht. Wie sich der Pantheismus gegen die göttliche Transzendenz so richtet sich der Deismus wider die göttliche Immanenz. Und wie jener die göttliche Persönlichkeit bekämpfte, dagegen häufig zu einer spekulativen Umdeutung der Trinitätslehre bereit war, so ist dieser Vertreter der göttlichen Personalität, dagegen regelmäßig Gegner der Trinität, die er zumeist als ein Fündlein des Neuplatonismus zu diskreditieren sucht.

Es wird kaum zu viel gesagt sein, wenn man behauptet, daß die Leugnung der Trinität fast immer in einer deistischen Wendung des Gottesbegriffes begründet ist. Einmal ist die deistische Auffassung rational eingestellt und daher von vornherein miß-

trauisch wider derartige religiöse Erfahrungsobjekte wie das fortdauernde Wirken Christi oder die Erfahrung von Einwirkungen des hl. Geistes. Dann aber widerstrebt das eigentliche Motiv der trinitarischen Idee, nämlich die Differenzierung des andauernden göttlichen Wirkens in dem Weltzusammenhang, dem Grundzuge des deistischen Gottesgedankens auf das nachdrücklichste. Wird dort ein mannigfaltiges Wirken Gottes in enger Beziehung zu dem Geschehen in den verschiedenen Daseinskreisen angenommen, so soll hier eine derartige direkte Beziehung Gottes zu dem Besonderen und Einzelnen vermieden werden. Man veranschauliche sich dies etwa an der sozinianischen Kritik der Trinitätslehre. Jedenfalls bleiben sowohl die späteren dogmatischen Spekulationen über die Trinität dem deistischen Gottesbegriff ebenso fremd als das hervorgehobene echte Motiv der Entstehung des trinitarischen Gedankens. Gerade darum legen wir aber auf diesen Gedanken das größte Gewicht. Erst das trinitarische Verständnis Gottes ermöglicht es das allgemeine Gerede von dem „lieben Gott" und die Konzentrierung des göttlichen Wirkens auf den Naturzusammenhang mit Gründen, und nicht nur mit Behauptungen oder frommen Wünschen zu überwinden. Erst dann wenn man begreift, daß der ganze persönliche Gott in einer besonderen regelmäßigen personhaften Willensbeziehung nicht nur zu der Natur, sondern auch zu der Geschichte und wiederum zu der Gestaltung des Einzellebens steht, wird man imstande sein die umfassende Intensität des göttlichen Wirkens auf diesen Hauptlebensgebieten wahrzunehmen und sie gegeneinander wie gegen das allgemeine Naturwirken Gottes abzugrenzen und zu besondern. Dagegen wird der Unitarismus immer zu einer Betrachtung führen, die das Naturwirken Gottes als das allgemeine dem besonderen Wirken in Geschichte und persönlichem Leben überordnet und so die distinkte Erkenntnis der eigentlichen und für die Religion maßgebenden Gottesoffenbarung verschüttet. Dabei ist natürlich die von uns angegebene Abgrenzung des trinitarischen Gotteswirkens vorausgesetzt. Erst so gewinnt die Regel Gott in Christus zu erkennen einen Sinn, indem sie anleitet von dem Haupt der Gemeinde, das als solches Herr der Geschichte ist, auszugehen, sofern von diesem Wirken Gottes her sein Wesen sicherer erkannt wird als aus der Beobachtung seines Wirkens in der Natur.

Wie der Pantheismus die Personalität Gottes negierte, so

negiert der Deismus die Dreifaltigkeit der göttlichen Person. Und wie jener wegen seiner Immanenzvorstellung die Person nicht brauchen konnte, so widerstrebt dieser um der Transzendenz willen der Trinität. Die Trinität ist aber der Exponent der Nähe Gottes in allen Gebieten des Daseins. In diesem Sinn bildet sie nicht bloß den stärksten Damm wider die farb- und kraftlosen Abstraktionen des deistischen Gottesbegriffes, sondern leitet auch an die übrigen Gründe wider diese Auffassung zu finden. Die eigentümliche Stellung Christi in der Religion ist nämlich unhaltbar, sofern man ihn als einen bloßen Propheten ansieht oder von der Eigenart und dem Umfang des ihn zu seinem Organ gestaltenden Herrngeistes (vgl. S. 370) keinen sicheren Begriff erlangt hat. Dies ist aber in dem Rahmen des unitarischen Deismus ebenso unmöglich als in dem des Pantheismus. Und die Durchführung des Gedankens von den schöpferischen religiösen Wirkungen, welche die Glieder der Christusgemeinde aufeinander ausüben, verbietet sich, wenn nicht ein besonderes Wirken Gottes in diesen Wirkungen angenommen wird. Aber auch dem widerstrebt der deistische Unitarismus. Hiermit ist aber der Grundriß des christlichen Verständnisses von dem Verhältnis zu Gott verschoben. Denn dieser führt von dem Erleben der den einzelnen bestimmenden Gottesenergien zu Christus als dem Gründer, Erhalter und Regenten des geschichtlichen Gesamtlebens der Gottesgemeinde und von hier geht es weiter zu dem Verständnis des Vaters als des den gesamten Weltzusammenhang schaffenden und bestimmenden Willens. Indem diese Erkenntnis den religiösen Zusammenhang der christlichen Gotteserkenntnis wiedergibt und zugleich dem urchristlichen Empfinden allseitig entspricht, sind wir nach den von uns befolgten systematischen Prinzipien nicht in der Lage die deistische Fassung des Gottesbegriffes anzunehmen. Es ist nur ein anderer Ausdruck für diesen Gedanken, wenn wir daran erinnern, daß die Transzendenz des Deismus eine Gottesform herstellt, die im ausschließenden Gegensatz zu dem christlichen Grunderlebnis steht, daß Gott in uns wirkt und wir durch ihn wirksam werden. Auch hier kommen nicht irgendwelche Gründe der Tradition für unser Urteil in Betracht, sondern die helle wissenschaftliche Pflicht, in der Herstellung des Systems dessen Prinzipien treu zu bleiben.

5. Damit ist unser Recht bei dem von uns entworfenen

Gottesbegriff zu verharren erwiesen gegenüber dem Pantheismus wie dem Deismus. Daß der Atheismus, auch in seiner modernen Gestalt als naturwissenschaftlich hergerichteter Monismus, vollends ausgeschlossen bleiben muß, bedarf keines Beweises. — Nun könnte man aber vielleicht auf den Einwand verfallen, daß wir die beiden in Rede stehenden Gegensätze nur dadurch überwunden haben, daß wir die Immanenz durch die Transzendenz und die Transzendenz durch die Immanenz widerlegt und uns dadurch der Entscheidung der Streitfrage entzogen haben. An sich wäre ein solches Verfahren zwei einseitig einander entgegengesetzten Thesen gegenüber nicht anzufechten, da ja bei solchen das Recht der einen das Unrecht der anderen und umgekehrt zu erweisen pflegt. Aber, wenn man genauer zusieht, trifft der Vorwurf auf unser Verfahren überhaupt nicht zu. Wir haben uns ja keineswegs auf ein dialektisches Zerreiben der einen These an der anderen eingestellt, sondern wir haben für beide nachgewiesen, daß sie in Widerspruch treten zu der Wirklichkeit der Religion wie zu unseren aus dieser abgeleiteten Prinzipien des Erkennens. Wenn also jener Vorwurf auch nur ein unbegründeter dialektischer Fechterstreich wäre, so sollen doch in Ergänzung des auf S. 437 f. Gesagten noch einige abschließende Bemerkungen zu der Frage gemacht werden.

Ist also die Gottheit der Welt transzendent oder ist sie ihr immanent und wenn beides bejaht, also auch verneint werden kann, in welcher Beziehung und Begrenzung gilt dann dies doppelseitige Urteil? Das ist die Frage. Wenn man sowohl von dem Gott „im Himmel" als auch von dem allgegenwärtigen Gott reden kann, so zeigt das deutlich, daß das religiöse Bewußtsein, sowohl Immanenz wie Transzendenz mit der Gottesvorstellung verbindet. Der Gedanke der Transzendenz ist einfach aus der Heiligkeit oder reinen Geistigkeit Gottes zu begründen, sofern diese niemals der sinnlichen Welt in physischer Weise immanent sein kann, wie schon S. 438 gezeigt wurde. Hiernach gilt also die Ablehnung der Immanenz nur in bezug auf die Naturhaftigkeit. Damit soll aber nicht nur die lokale und sinnliche Immanenz abgelehnt werden, sondern auch die Form der Immanenz, welche Gott als Urgrund oder als absolute Möglichkeit ansieht, denn auch in diesem Falle ist die Immanenz des Möglichkeitsgrundes in der durch die Bewegung der Einzelwesen verwirklichten Welt letzt-

lich als naturhaft zu denken. Denken wir nun aber den göttlichen Willen als das die Möglichkeit der Natur aktiv zur Wirklichkeit gestaltende geistige Formprinzip, so dürfen wir allerdings wegen dieser dauernden Verbindung des wirksamen geistigen Willens mit der ihm unterliegenden Natur oder Möglichkeit von einer Immanenz Gottes in der Welt sprechen, sofern die Form dem von ihr gestalteten Stoff freilich immanent ist. Wir meinen dies aber in der Art des synthetischen Urteils, das feststellt, daß die aktive Form sich des passiven Stoffes bemächtigt hat. Dagegen würde das analytische Urteil, das aus dem gegebenen Sein auf den es ermöglichenden Stoff schlösse und diesen als Gott ansähe, uns zu der irrigen Form der Immanenzvorstellung drängen. Wenn wir aber von jenem synthetischen Urteil ausgehen, so ist es unmittelbar einleuchtend, daß die Form an sich nicht dem Stoff immanent, sondern ihm an sich transzendent ist, sich aber vermöge ihres freien Wollens ihm immanent macht. Der göttliche Wille ist somit wegen seiner reiner Geistigkeit der Welt transzendent, wird ihr aber vermöge seines freien Entschlusses sie zu gestalten und zu leiten immanent. In diesem Sinne können die beiden Urteile nebeneinander bestehen.

Zweiter Teil.

Der Mensch als die der Herrschaft Gottes bestimmungsgemäß unterstellte freie Kreatur.

§ 20. Der Mensch als Naturwesen sowie die Schöpfung und Erhaltung der Welt.

1. Nach der dogmatischen Tradition pflegt man auf die Lehre von Gott die Lehre von der Schöpfung und Erhaltung der Welt folgen zu lassen. Aber dies Verfahren unterliegt ernsten Bedenken. Zunächst bietet die religiöse Anschauung uns keine sichere Erkenntnis von dem Ursprung und dem Bestande der Welt. Sodann ist eine hierauf gerichtete Erkenntnis auf weiten Strecken abhängig von der naturwissenschaftlichen Erkenntnis und eine umfassende Reproduktion dieser kann unmöglich als eine Aufgabe der Dogmatik erachtet werden. Endlich aber steckt das dogmatische Prinzip unsere Erkenntnis so ab, daß allerdings *der Mensch* ein Objekt christlicher Erkenntnis werden muß, nicht aber der Weltzusammenhang als solcher. Wir stellen daher den Menschen als den eigentlichen Gegenstand dieses zweiten Teils des Systems hin. Aber diese Bestimmung des Themas muß einerseits noch mehr *begrenzt* werden, andererseits erfordert sie eine *Erweiterung*. Ersteres gilt in dem Sinn, daß keineswegs die gesamte Anthropologie oder auch nur die Physiologie und Psychologie in ihrem ganzen Umfang Objekt der dogmatischen Erkenntnis werden soll. Für uns kommt der Mensch nur insofern in Betracht als er Subjekt der Religion ist. Uns gehen also nur *die* Kräfte und Fähigkeiten des Menschen an, die durch das religiöse Verhältnis zu Gott vorausgesetzt sind. Sofern nun aber dies höhere oder geistige Leben des Menschen in einem festen Zusammenhang mit seinem sinnlichen und naturhaften Leben steht und sofern die Einwirkungen Gottes auf den Menschen ihm auch als einem natürlichen Wesen gelten, kann die Dogmatik der Bezugnahme auf die menschliche Natur nicht entraten. Man verdeutlicht sich dies auch noch an folgender Erwägung. Die religiöse Veranlagung des Menschen betätigt sich nicht bloß in der Sphäre seiner freien Personalität, sondern ebenso innerhalb des sozialen Zusammenhanges, der den Menschen mit

dem Menschen verbindet sowie in der geschichtlichen Beziehung, die die späteren mit den früheren Generationen verknüpft. Die Dogmatik hat also auch an dem Verständnis dieser Zusammenhänge, innerhalb welcher das religiöse Leben aus dem Besitz der einzelnen Personen zur Sache der Menschheit wird, ein unmittelbares Interesse. So wenig nun aber die menschliche Persönlichkeit verstanden werden kann ohne Erwägung des Gegensatzes dieser zu der menschlichen Natur sowie der positiven Beziehungen zwischen beiden, so wenig kann die soziale und historiale Art des Menschen abgelöst werden von der natürlichen Grundlage, auf der und innerhalb deren sie sich entfalten. Aber diesen Interessen darf in der Dogmatik nur nachgegangen werden, sofern ihr Verständnis nötig ist zu der Bestimmung des geistigen Lebens des Menschen und der Menschheit, da eben dieses der Träger der religiösen Funktionen der Menschen ist. — Wenn also, wie wir sagten, die Lehre von dem Menschen unter diesem Gesichtspunkt von uns begrenzt werden muß, so folgt aus dem Gesagten aber auch eine Erweiterung der von uns fixierten Aufgabe. Muß nämlich unsere Aufmerksamkeit auch der menschlichen Natur sich zuwenden und bezeichnet die Natur des Menschen eine Art, die ihm irgendwie mit der Natur überhaupt gemeinsam ist, so werden wir, indem wir die menschliche Natur behandeln, zugleich auch auf das Wesen der allgemeinen Natur eingehen müssen. Aber da unser Interesse an der Menschennatur religiös bedingt ist, werden wir auch von der Natur überhaupt unter dem Gesichtspunkt der Beziehung Gottes zu ihr zu handeln haben. In welchem Sinn dies gemeint ist, zeigen uns die mannigfaltigen Beziehungen Gottes zu dem Weltbestand und -verlauf, auf welche wir an verschiedenen Punkten des Gottesbegriffes gestoßen sind.

Damit ist die Disposition für die folgende Darstellung gegeben, zugleich aber die Orientierung unserer Interessen an dem Menschen wie an der Welt festgestellt. Wir werden also 1. von dem Menschen als Naturwesen handeln und dabei den Gedanken der Schöpfung und Erhaltung der Welt sowie naturphilosophische Erwägungen heranziehen müssen; 2. wird es sich um den Menschen als freies Personwesen handeln, wobei psychologische Erörterungen anzustellen sind; 3. muß von dem Menschen als sozialem und historialem Wesen gesprochen werden, was zu geschichtsphilosophischen

Gedanken führen wird, unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Weltregierung.

2. Nachdem wir uns jetzt im allgemeinen über unsere Aufgabe verständigt haben, wenden wir uns nun dem ersten Teil derselben zu. Wir unterscheiden also den Menschen als Naturwesen von seiner Persönlichkeit. Das kann zunächst dahin verstanden werden, daß wir die sinnlich-körperlichen Bestandteile des Menschen von seinen geistig-seelischen unterscheiden wollen. Nun ist es ja unfraglich, daß allerdings die Persönlichkeit geistig und die Sinnlichkeit natürlich ist, daß also die in Frage stehende Unterscheidung in diesem Sinn gefaßt werden kann, wie wir es selbst gelegentlich getan haben. Aber trotzdem bringt der Gegensatz von Geist und Körper ohne weiteres nicht zum Ausdruck, was uns vorschwebt. Es ist unfraglich, daß der Geist des Menschen Träger seiner Persönlichkeit ist, aber darum ist der Geist an sich noch nicht die Persönlichkeit. Er hängt nicht nur auf das engste mit den natürlichen Organen zusammen, sondern er ist auch als ein Bestandteil der natürlichen Ausrüstung des Menschen zu betrachten, durch den der Mensch eben eine höhere und feinere Natur besitzt als auch die höchst organisierten Tiere. Die Natur verleiht den verschiedenen Wesen bestimmte Kräfte und Fähigkeiten, welche in einer ihnen immanenten gesetzlichen Ordnung fungieren. Das gilt auch von der sinnlichen Natur des Menschen, aber es erstreckt sich gleicherweise auch auf seine geistigen Fähigkeiten. Dem Menschen ist die Fähigkeit zu denken und zu wollen mitgegeben als ein Stück seiner Natur und demgemäß muß er nicht nur denken und wollen, sondern auch nach bestimmten natürlichen Regeln denken und wollen. Er kann Fehler wider die Logik begehen und kann bei seinem Wollen sich über die ihm zuträglichen Ziele täuschen, trotzdem wird er nie von der Logik oder von der Richtung des Wollens auf Ziele frei. Dies ist eben die Natur seines geistigen Wesens. Und wie die äußere Natur des Menschen reichlicher oder ärmer ausgerüstet sein kann, so müssen wir auch in der geistigen Anlage eine höhere und eine niedere, eine vielseitige oder einseitige Begabung unterscheiden. Kein Streben und keine Unterweisung vermag diese Schranken aufzuheben. Die Natur selbst macht eben die Menschen nicht „gleich", sondern überaus verschieden, was ja nicht ausschließt, daß erst recht der Mensch selbst aus

sich gar Verschiedenes zu machen vermag, ohne freilich auch dabei die Schranken seiner Natur überfliegen zu können. Somit dürfen wir sagen, daß die gesamte sinnliche wie geistige den Menschen gegebene Beschaffenheit seine Natur ausmacht. Sofern der Mensch zu etwas gemacht oder geschaffen ist, ist er also Natur, gleich gut, ob man dabei an seinen Körper oder an seinen Geist denkt. Nun ist aber kein Mensch bloß etwas Gemachtes, sondern er hat sich unter allen Umständen auch selbst zu etwas gemacht. Er ist geschaffen zu einem besonderen Sein, aber er setzt und bestimmt sich auch selbst zu dem, was er ist. Damit ist aber der uns beschäftigende Unterschied gefunden. Denken wir den Menschen als etwas Geschaffenes oder von außen her Bestimmtes, so reden wir von ihm als Naturwesen. Wenn er dagegen dies ihm Gegebene, das einen umfassenden Komplex von Möglichkeiten darbietet, durch Selbstbestimmung und freies Wollen zu einer besonderen Wirklichkeit gestaltet, dann erblicken wir in ihm das freie Personwesen. Seine Natur ist die Möglichkeit freie Persönlichkeit zu werden, die freie Verwirklichung dieser Möglichkeit macht ihn zur Persönlichkeit. Es ist eine ihm gegebene Notwendigkeit, daß wie er seine sinnlichen Funktionen brauchen muß, er auch denken und wollen muß. Aber es ist eine freie persönliche Tätigkeit, daß er gerade dies und nicht etwas anderes denkt und will. Daß er sich selbst bestimmen kann, gehört zu seiner Natur, aber zu was und wie er sich bestimmt, das macht seine Persönlichkeit aus.

3. Wir werden also zunächst von dem Menschen als Naturwesen handeln. Aber dies nötigt uns den Kreis unserer Aufgabe zu erweitern. Zwei Gesichtspunkte zwingen dazu. Zunächst ist für die religiöse Grundanschauung sicher, daß die Bestimmtheit des menschlichen Wesens auf den Willen zurückgeht, dessen Allgewalt der Christ erlebt hat. Sodann aber steht der Mensch in einer unendlich mannigfaltigen Beziehung zu der Umwelt und die Bestimmtheit seines Wesens stellt sich ihm empirisch dar als durch Faktoren der Umwelt gewirkt. Diese Wirkungen erfolgen aber in fester gesetzmäßiger Ordnung. Soll nun das Bestimmtsein der menschlichen Natur auf Gott zurückgehen und hängt es andererseits von natürlichen Einwirkungen ab, die nicht etwa rein individuell beschränkt sind, sondern sich als gemeingültig darstellen, so ist der Schluß unvermeidlich, daß der ge-

samte Naturzusammenhang von Gott gesetzt ist und daß sich der bestimmende Wille Gottes an den einzelnen Wesen durch die natürliche Ordnung des Geschehens verwirklicht. Die Naturgesetze sind also nicht Faktoren, die außerhalb des göttlichen Wollens oder gar wider dasselbe wirksam sind, sondern in ihnen erblickt die religiöse Betrachtung die Betätigung dieses Wollens. An sich ließe der dargelegte Gedanke vielleicht die Deutung zu, daß der Mensch allerdings von Gott bestimmt werde, daß aber die natürlichen Mittel hierzu nicht Gottes Geschöpfe zu sein brauchen, sondern als Teile einer ewig neben Gott bestehenden Welt anzusehen seien. Aber diese Auffassung läßt sich doch nicht durchführen. Der Gedanke des völligen Bestimmtseins durch Gott ist nämlich nur denkbar, wenn die von Gott hierzu verwandten Mittel schlechterdings nur seine Organe und nichts anderes sind. Das gilt aber nur, wenn ihr Sein durch ihn gesetzt ist. Ebenso wird der Mensch, der sich als derart von Gott bestimmt empfindet und zugleich nicht durch den Naturzusammenhang nur bestimmt wird, sondern auch seinerseits auf ihn bestimmend einwirkt, nicht anders urteilen können, als daß wie er so alles, was ist, durch Gott schlechthin bestimmt wird. Das bedeutet aber immer auch, daß wie er alle Dinge nicht an sich neben und außer Gott etwas sind, sondern daß Gottes Wille der alleinige Grund ihres Daseins und Soseins ist. Die Erwägungen, die sich bei der Allmacht (S. 355f.) und der Absolutheit (S. 351f.) Gottes ergaben, greifen hier in unsere Gedankenentwicklung klärend ein. Nur dann ist Gottes Wille das allbestimmende Urprinzip, wenn er alles, was ist, geschaffen hat. Wenn man daher eine ewige Welt annehmen wollte, was sich aus logischen Gründen (s. unten) nicht empfiehlt, so müßte zugleich eine ewige Schöpfung konstatiert werden, denn ohne eine solche würde die Welt zu einem zweiten Prinzip neben Gott oder ein absolutes Bestimmtwerden der Welt durch Gott wäre ebenso ausgeschlossen wie Gottes Allwirksamkeit.

Der Gedanke, den wir gefunden haben, hat einen vorzüglichen religiösen Ausdruck erhalten Ps. 148, 5. 6: „Er hat es geboten und geschaffen wurden sie und er stellte sie hin für immer und ewig, ein Gesetz gab er und nicht überschreitet es etwas“ (חָק נָתַן וְלֹא יַעֲבוֹר). Nicht um ein moralisches Gebot handelt es sich hier, sondern darum, was wir „Naturgesetz“ nennen.

Der Bestand wie die unverbrüchliche Ordnung der Welt ist also durch Gottes Willen gesetzt. Die Schöpfung der Welt ist somit nicht bloß eine wissenschaftliche These oder auch Hypothese, sondern ein echt religiöser Gedanke. Seine Spitze besteht nicht in der Konstatierung Gottes als der ersten Ursache, sondern in dem Bewußtsein, daß wie wir so die ganze Welt von Gott ist und daß somit wir Gott zu Dank und Dienst verpflichtet sind, wie Luther es ebenso einfach wie schön in der Erklärung des ersten Artikels im kleinen Katechismus ausgedrückt hat. Daß dieser religiöse Gedanke der wissenschaftlichen Naturbetrachtung als solcher nicht entnommen werden kann, ist von vornherein klar. Aber ebenso wird sich uns weiter zeigen, daß dieser Gedanke mit der wissenschaftlichen Naturerkenntnis in keiner Weise kollidiert, also von ihr aus auch nicht wird angefochten werden dürfen.

So führt uns die Erkenntnis von der Stellung des Menschen in dem gesetzmäßigen Naturzusammenhang, wenn dieser verbunden wird mit den religiösen Gedanken von der göttlichen Allwirksamkeit, zu der These: die Welt ist von Gott erschaffen. Diese These ist nunmehr nach ihren drei Bestandteilen zu erläutern. Es wird sich also zunächst darum handeln, was wir unter Welt verstehen. Sodann wird festzustellen sein, nach welcher Seite seines Wesens Gott hierbei in Betracht kommt. Endlich bedarf der Begriff der Schöpfung einer genaueren Bestimmung.

4. Wenn in unserem Zusammenhang von der Welt geredet wird, so ist zunächst klar, daß wir nicht an die Welt, die von den persönlichen Geistern in der Geschichte geschaffen wird, denken. Hiervon wird später zu sprechen sein. Hier fassen wir den Begriff Welt in dem Sinn der Naturwelt. Ungeheure Gegensätze sind in diesem Begriff zusammengefaßt. Der Makrokosmos, der in rasendem Wirbeltanz der kreisenden Gestirne und Gestirngruppen sich bewegt und der Mikrokosmos der beweglichen feinsten Strukturen mit ihren Molekülen und Atomen. Die unbelebte Materie mit ihren mechanisch wirksamen einander bewegenden Kräften und die lebendigen Wesen mit ihrer Seele und Selbstbewegung. Alle diese Gegensätze sind zusammengefaßt in dem Begriff der Welt oder genauer der Naturwelt. Es ist eine unendliche Vielheit von Stoffen und Energien, die in

stetiger Bewegung sich wandelnde Einheiten bilden und eine Gesamteinheit herstellen, die immer eine andere wird und doch dieselbe bleibt. So ist alles in der Welt in Bewegung und alle Bestandteile von ihr stehen dadurch direkt oder indirekt in Wechselwirkung zueinander. Das Sein der Welt ist also in Wirklichkeit ein in unendlich vielen Schwingungen sich vollziehendes Werden. So vielgestaltig und kompliziert dies Werden sich zunächst der Betrachtung darstellt, so regelmäßig und konstant ist es bei genauerer Beobachtung. Indem wir diese nahezu ausnahmslose Regelmäßigkeit des Werdens in der Natur erkennen, reden wir von den Gesetzen der Natur. Es ist dabei verständlich, daß wir, weil uns nicht alle Ursachen und Bedingungen des Naturverlaufes bekannt sind, nie in der Lage sind eine absolute Regelmäßigkeit in den Wirkungen der Naturgesetze empirisch nachzuweisen. Aber trotzdem werden wir angesichts der überwältigenden Regelmäßigkeit des Naturgeschehens berechtigt sein von den an sich bestehenden ausnahmslosen Wirkungen der Naturgesetze zu reden. Das heißt, wir können den aus der Regelmäßigkeit des Geschehens abstrahierten Naturgesetzen eine unbedingte Geltung zuschreiben.

Die Naturwelt ist somit ein schlechthin regelmäßiger Werdeprozeß. Die Träger dieses Prozesses sind Substanzen oder Körper. Sofern diese sich als Einheiten wirkender Kräfte darstellen, müssen sie als Kräftekomplexe angesehen werden (Dynamismus). Dies gilt wie von den Größen des Makrokosmos, so nicht minder von den kleineren Körpereinheiten unserer Welt sowie von den kleinsten Bestandteilen der Mikrostruktur dieser Körper. Die kleinsten Einheiten, aus denen sich die Körper erbauen, nennt man Moleküle Diese fassen viele Systeme von Teileinheiten oder die Atome in sich. Und diese sollen nach der neuesten Anschauung wiederum als die letzten erreichbaren Kräfte die Elektronen in sich enthalten. Nach dieser Auffassung wäre also die Elektrizität die letzte allbestimmende natürliche Energie wie in der Mikrostruktur aller Körper so auch in dem makrokosmischen Zusammenhang des Weltalls. Das heißt, die ganze Natur mit ihren Körpern oder Kräftekomplexen wäre nichts anderes als Elektrizität. Es ist nicht unsere Aufgabe dem weiter nachzugehen oder auch die mancherlei Bedenken, die sich von naturphilosophischem Standpunkt her wider diese Hypothese erheben, geltend zu machen.

Wir führen diese Gedanken nur an, um einen Eindruck von dem lebhaften Streben der neueren Wissenschaft nach der Erkenntnis der Einheit der Natur zu geben.

Nun kommt aber diesen größten wie kleinsten Bestandteilen der Natur die Fähigkeit zu, sowohl Eindrücke voneinander zu empfangen wie sie aufeinander auszuüben. Das ist die Wechselwirkung innerhalb der Natur, die ihre Vielheit erhält und sie zur Einheit zusammenhält. Hierdurch wird aber das Prinzip der Kausalität in die Naturbetrachtung eingeführt. Alles, was geschieht, ist gewirkt durch ein anderes. Das heißt, jedes hat eine Ursache und wird selbst zur Ursache von anderem. So wirkt indirekt wenigstens jedes Ding auf das Ganze und das Ganze auf jedes Ding ein. Indem nun aber die Dinge je nach ihrer Beschaffenheit und den objektiven Bedingungen, die ihnen entgegentreten, verschiedenartige Wirkungen hervorrufen, sind es besondere Qualitäten der Dinge, welche die Wirkungen schaffen. Somit ist nicht das Ding als solches die Kausalität, sondern diese besteht in der durch die Art des Dinges und der sich dieser eröffnenden objektiven Möglichkeit bedingten besonderen Wirkung des Dinges. Dann aber kann die Kausalität des Dinges auch nicht analytisch dem Sein des Dinges entnommen werden, sondern sie wird durch ein der Empirie entnommenes synthetisches Urteil bestimmt. Bei dieser Sachlage erscheint es bedenklich, die Kausalität lediglich auf die kinetische Bewegungskraft, die entweder durch Stoß und Druck oder durch Fernkräfte wirksam wird, zu beziehen, wie im Anschluß an Newtons Theorie über das Verhältnis der Gestirne zueinander es häufig auch von der Kausalität innerhalb der Mikrostruktur der Dinge behauptet wird. Wenn dabei die Hypothese des den Raum erfüllenden Äthers zu Hilfe genommen wird, um die Verschiedenartigkeit der Wirkungen begreiflich zu machen, so ist letztere schwerlich nur durch dies Mittel zu erklären. Falls also nach der oben erwähnten Hypothese die Körperwelt aus Elektrizität besteht, so würde die qualitative Differenz der Kausalitäten durch die Beschaffenheit des Äthers, durch welchen die Elektrizität hindurchgeht, zu erklären sein. In der so gewonnenen Einfachheit und Einheit des Geschehens in der Natur liegt fraglos viel Verlockendes. Aber alle Elemente, aus denen sich diese Auffassung zusammensetzt, sind zu hypothetisch und ungewiß, als daß man sie heute schon zu einer gemeingültigen Grundlage

der Naturanschauung verwenden könnte. Die Naturphilosophie (vgl. E. Becher, Naturphilosophie 1914) mag diesen und anderen Hypothesen unter Verwendung der naturwissenschaftlichen Erkenntnis nachgehen, die Glaubenslehre bedarf dieser Spekulationen nicht und verfügt auch nicht über die Mittel zu ihrer Annahme oder Ablehnung. Wir werden es also bei der qualitativen Differenzierung der wirkenden Ursachen unseren Denkgewohnheiten entsprechend belassen dürfen, ohne ein definitives Urteil in dieser Sache aussprechen zu wollen.

5. Der rein mechanistischen Auffassung des Naturgeschehens ersteht vor allem eine Schranke an der Beobachtung der lebendigen Natur. Trotz aller Bemühungen läßt sich der Lebensvorgang nicht aus kinetisch-mechanischen Ursachen begreifen. Wir werden vielmehr mit vielen neueren Forschern eine Vitalität annehmen müssen, welche das Prinzip des Lebendigen ist und die physikalisch-chemischen Kräfte der Substanzen, innerhalb welcher das Leben sich vollzieht, leitend bestimmt. Wir nennen diese Lebenskräfte oder die lebendige Substanz das Plasma. Bei den Wesen mit geschlechtlicher Fortpflanzung ist es die Vermischung der männlichen und weiblichen Fortpflanzungszelle. In der Selbstbewegung, dem Atmen, dem Wachstum, der Fortpflanzung und in dem Stoffwechsel mit seiner aufbauenden Assimilation und seiner zersetzenden Dissimilation bestehen die wesentlichen Merkmale der lebendigen Wesen in ihren mannigfachen Arten und Stufen. Hier eröffnet sich uns ein neues Gebiet der Naturwelt, das zwar die physikalischen und chemischen Substanzen in ihrer Wechselwirkung in sich befaßt, aber geleitet wird von einer Energie, die sich der Herleitung aus jener Wechselwirkung widersetzt und deren besondere Artung sich uns als eine unableitbare Tendenz zu selbständiger Sonderexistenz und Wirkung darstellt. Es ist die Vitalität als eine innerlich wirksame Teleologie. Man kann hier etwa an die mannigfachen Formen der Anpassung an gegebene Bedingungen, welche lebendige Wesen zu ihrer Selbsterhaltung ausführen, denken. Sie lehren die dem Leben immanente Teleologie kennen, die durch irgendwelche, zumeist leicht erklärliche „Dysteleologien“, bei denen die Lebenstendenz der entgegenstehenden Schwierigkeiten nicht Herr zu werden vermochte, keineswegs aufgehoben wird. Am interessantesten für diese immanente Teleologie ist vielleicht die neuer-

dings mehrfach besprochene Mnemelehre. Nach dieser werden auch rein seelische Erfahrungen durch das Plasma fortgepflanzt. Denkt man etwa an die angeborene Scheu der Tiere vor giftigen Pflanzen, vor gefährlichen Tieren oder vor Menschen, so kann dies doch nicht aus irgendwelcher Empirie oder Belehrung erklärt werden, sondern das „Instinktive" mag sich wirklich vielfach aus einer seelischen Vererbung vermöge des elterlichen Plasmas begreifen. — Ein triebhaftes seelisches Wollen zum Selbstsein, zur Selbsterhaltung und zur Erhaltung des eigenen Wesens über das eigene Ende hinaus charakterisiert die individuelle Lebendigkeit. Was in der Geistigkeit des menschlichen Lebens seinen Höhepunkt erreicht durch die wollende Selbstbestimmung und das denkende Selbstbewußtsein, das zeigt sich in seinen ersten Ansätzen in der seelischen Vitalität. Sie individualisiert die natürliche Existenz und faßt die physikalischen und chemischen Substanzen und Kräfte in eine neue zu ihnen hinzukommende Einheit der Existenz zusammen. Leben schafft Individuen und verwirklicht sich in ihnen. Oder die Vitalität wird konkret in der Individualität. Dies Selbstsein tritt bereits in dem Leben der Pflanze zutage, es steigert sich dann im Tierleben nach dem Maße von dessen Entwicklung zu immer deutlicheren Formen und immer kräftigeren Trieben zum Selbstsein. Die rein geistige Personalität des Menschen, welche sich selbst als etwas schlechthin Originales erkennt, ist die letzte, freilich sich von der tierischen Individualität spezifisch unterscheidende, Stufe in diesem Entwicklungsprozeß zum individuellen Selbstsein. Und dem entspricht es, daß der Menschengeist an seiner seelischen Natürlichkeit das entsprechende Organ zu seiner Selbstverwirklichung findet, nicht anders als wie die seelische Vitalität an den rein sinnlichen Stoffen ihrer Existenz die Mittel zu ihrer Darstellung hat. Wie also ein elektrischer Kräftekomplex ein Besonderes wird durch die ihn leitende seelische Lebendigkeit, so wird diese mitsamt jenem zu etwas Neuem durch die sie bestimmende geistige Willentlichkeit. So wenig also aus chemischen Stoffen Leben erzeugt werden kann, so wenig wird aus seelischer Lebendigkeit Geist hervorgehen. So leer die Hypothese der *generatio aequivoca*, die das Leben aus toten Stoffen entstehen läßt, ist und so nichtssagend die sog. Kosmozoenlehre ist, die die ersten Lebenskeime von anderen Himmelskörpern, etwa durch Vermittlung von

Meteorsteinen, auf unsere Erde herabkommen läßt, so unfruchtbar werden auch die Versuche eines deszendenztheoretischen Dogmatismus bleiben die Geistigkeit des Menschen aus der Tierseele als eine natürliche Konsequenz abzuleiten. Doch werden wir hierauf noch zurückkommen.

Wir haben schon früher (S. 451 f.) bemerkt, daß die Geistigkeit des Menschen als ein ihm mit seiner natürlichen Existenz gegebenes und von dieser unabtrennbares Vermögen ebenfalls dem Begriff der Natur untersteht, daß aber der Mensch durch den Gebrauch dieser mit seiner Natur ihm gegebene Geistigkeit sich zu einem von der Natur unterschiedenen Leben freier Selbstbestimmung zu erheben vermag. Diese Unterscheidung wird hier vollends deutlich. Wie dem Tier mit den Substanzen, aus denen es besteht, auch die Lebendigkeit gegeben ist, es sich aber vermöge letzterer zu einer individuellen Existenz erhebt, so tritt der Mensch vermöge seiner Geistigkeit in eine neue höhere Lebensklasse ein, in der er durch seine von der Natur ihm gegebenen Kräfte sich von der Herrschaft der Natur befreit.

6. Ehe wir mit dieser Erörterung der Natur abschließen, bedarf noch ein Begriffspaar für unseren Zweck einer kurzen Erklärung. Es sind die Begriffe Raum und Zeit. Der große Werdeprozeß der Natur vollzieht sich in einer Vielheit von Körpern und in einem Aufeinanderwirken ihrer Kräfte. Ersteres setzt voraus ein Raumverhältnis zwischen den Körpern, letzteres eine zeitliche Aufeinanderfolge der Kraftwirkungen. So wenig die Raumverhältnisse der Körper konstant sind, sondern einem konstanten Wechsel unterliegen, so wenig erfolgen die Kraftwirkungen konstant, sondern sie treten erst ein, wenn der Kraftgeber wie der Kraftempfänger bestimmte Zustände und Bedingungen erreicht haben, die sich in einer längeren oder kürzeren Entwicklung vorbereiten, dann den Vollzug der Wirkung ermöglichen, dann aber auch nachlassen und aufhören können. Das heißt aber, daß die konkrete Verwirklichung der Kausalität in der Natur in der Weise einer zeitlichen Aufeinanderfolge von Zuständen der Körper und Kräfte gedacht werden kann. Sofern wir also von verschiedenen beweglichen Körpern reden, bedürfen wir des Raumes. Und sofern wir eine wechselnde Wirkung der Kräfte dieser Körper aufeinander annehmen, werden wir auf die

Zeit gewiesen. Den Raum leugnen hieße also das Sein der Vielheit und der Bewegung der Körper leugnen. Die Zeit leugnen bedeutete eine Aufhebung des Werdens und des Wechsels der Wirkungen der Körper. Es geht aber auch nicht an, die Zeit in den Raum aufgehen zu lassen, denn auch wenn man alles Werden aus rein räumlichen kinetischen Verhältnissen erklären wollte, würde doch der Wechsel der Raumverhältnisse die Zeitkategorie erfordern. Wir vermögen also die Natur nur in der Weise eines räumlichen Beieinanderseins der Körper und einer zeitlichen Folge ihrer Beziehungen zueinander als wirklich zu denken. Damit sollen aber Raum und Zeit nicht als begrenzte für sich bestehende Größen angesehen werden. Der Sinn der beiden Begriffe besteht vielmehr darin, daß der Raum die objektive Möglichkeit des empirischen Beieinanderseins der Körper und ihrer Kräfte bezeichnet. Die Zeit dagegen ist die objektive Möglichkeit der Wirkung der Kräfte der Körper aufeinander. Mit anderen Worten, nicht nur ist in den Körpern die Fähigkeit des Beieinanderseins und Aufeinanderwirkens vorhanden, sondern dieser sozusagen subjektiven Möglichkeit entspricht auch eine objektive Möglichkeit sich sinnlich in der Naturwelt zu verwirklichen. Ein Körper kann somit, wenn er von einem anderen abgestoßen wird, sich in einer besonderen Richtung von ihm entfernen, und eine latente Kraft kann zu einer Vollendung gelangen, in der sie auf eine andere wirksam wird. Das Nebeneinandersein der Körper ist also ebenso möglich wie ihr Auseinandergehen und das volle Wirken einer Kraft kann in einem bestimmten Stadium ihrer Entwicklung einsetzen und nach ihm aufhören. Das ist es um die Existenz von Raum und Zeit. Sie sind nicht etwas, was an sich abgesehen von der Existenz von Körpern und Kräften angeschaut werden könnte, sondern sie sind nur als die objektive Möglichkeit der Existenz und der Wirkung einer Vielheit von Körpern und Kräften nebeneinander und nacheinander. Sofern nun dies beides empirisch gegeben ist, sind auch der Raum und die Zeit als Voraussetzung der Realität der Beziehungen der Körper und Kräfte untereinander als real anzusehen. Wir haben früher S. 262 mit Kant Raum und Zeit als ordnende Formen des menschlichen Anschauungsvermögens kennen gelernt. Wir würden uns zu dieser Auffassung in Widerspruch setzen, wenn wir jetzt Raum und Zeit als an sich seiende Realitäten auffassen wollten; das ist aber auch

nicht unsere Meinung, indem wir beide nur als objektive Möglichkeit der Beziehung von Körpern zueinander erklären. Wir halten an der transzendentalen Auffassung von Raum und Zeit fest, indem wir behaupten, daß unsere Anschauung der Naturwelt uns nicht zu einem Ansichsein von Raum und Zeit führt, sondern daß jene unserem Anschauungsvermögen entnommenen Formen sich vor der empirischen Beobachtung des Verhältnisses der Körper untereinander fortgesetzt als real bestätigen. Somit entspricht aber der apriorischen subjektiven Anschauung der Körper und ihrer Beziehungen eine objektive Möglichkeit der bezeichneten Beziehungen der Körper und ihrer Kräfte, wie sie sich in der Beobachtung dieser als empirische Wirklichkeit darstellt. Raum und Zeit sind also nichts anderes als die objektive Möglichkeit, daß das Verhältnis der Körper zueinander so sein kann, wie unsere Anschauung es a priori faßt und wie es sich der Erfahrung darstellt. Bei der Erörterung des Begriffes der Geschichte werden wir auf den Zeitbegriff, wie er in ihr zur Verwendung gelangt, zurückkommen.

7. Die Erkenntnis der Welt im Sinn der uns gegebenen Naturwelt faßt die Natur als einen ungeheuren Werdeprozeß in Raum und Zeit auf, dessen Bestand auf der Kausalität als Wechselwirkung aller seiner Teile beruht. In diesem Werdeprozeß realisiert sich aber, genauer betrachtet, ein dreifaches System. Es ist das *System des Mechanismus* der physikalischen und chemischen Kräfte und Körper. Es ist sodann das *System der lebendigen Wesen* und es ist endlich das *System der geistigen Wesen*. Man kann also etwa in der Elektrizität, der Vitalität und der Spiritual itätdie leitenden Prinzipien der drei Systeme sehen. Diese drei Systeme haben ihre Prinzipien, die sich nicht auseinander herleiten lassen, sondern als gegeben anzusehen sind. So wenig also aus dem Mechanismus der Naturkräfte die Lebendigkeit, so wenig kann aus dieser Geistigkeit erschlossen werden. Aber andererseits stehen die drei Systeme in einem unlöslichen Zusammenhang zueinander. Wir kennen kein natürliches Leben, das nicht in dem Mechanismus der Naturkräfte sich verwirklichte; und wir kennen kein geistiges Leben in der Naturwelt, das nicht die seelische Lebendigkeit und somit auch die von dieser beschlossenen mechanischen Zusammenhänge der Naturkräfte voraussetzte. Die oberen Systeme leiten also die Kräfte der unteren Systeme zu Verbindungen unter einem neuen Prinzip, aber sie

sind dabei an die Bedingungen und Möglichkeiten gebunden, welche die Beschaffenheit und Struktur der unteren Systeme ihnen gewährt. Das Leben kann sich nicht erhalten ohne die chemischen Mittel zu seinem Aufbau, das geistige Leben vermag sich nur auf der Basis der Lebendigkeit zu entfalten und sein Bestand hängt ab von den Substanzen und der Struktur des Gehirns. Wie nun aber die höheren Systeme in ihrem Bestand an den Funktionen der niederen Systeme hängen, so beherrschen sie andererseits diese, sofern sie sie als Möglichkeiten zur Herstellung einer neuen Wirklichkeit benutzen. Sie schaffen auf dem Grunde dieser Möglichkeiten in der Kraft ihres Prinzips neue und höhere Stufen der natürlichen Existenz. So wird aus dem mechanisch zusammenhängenden Kräftekomplex das lebendige seelische Individuum und aus diesem die sich selbst bestimmende freie geistige Persönlichkeit. Aber diese Stufenfolge hat keineswegs den Sinn, als wenn die höhere Stufe aus der niederen durch rein natürliche oder gesetzmäßige Entwicklung hervorginge, denn die chemische Substanz als solche erzeugt weder Leben noch Geist. Diese sind vielmehr neue unableitbare Kräfte, welche die früheren Kräfte zu einer höheren Existenzform erhoben.

8. Wenn man nun weiter nach dem Grunde der Existenz der ganzen Welt wie der in ihr enthaltenen Systeme fragt, so kann dieser nicht in der Welt selbst gefunden werden, denn wir vermögen ihr weder zu entnehmen, warum sie ist noch auch warum sie so ist, wie sie ist. Da sie aber als ein Komplex regelmäßiger Bewegung sich darstellt, so muß ein bewegendes Urprinzip als Grund der Welt angenommen werden. Und da als höchstes Resultat der Weltbewegung geistiges Leben auftritt, das sich alle sonstigen Lebenskräfte unterordnet, so muß dies Prinzip als geistig vorgestellt werden. Es gibt also einen allbewegenden Urwillen, der in freier Setzung sowohl das Sein der Welt mit ihren Systemen als auch den Zusammenhang zwischen letzteren wirkt. Aus dem Urwillen geht also das Sein und Werden der Welt in seiner Gesetzmäßigkeit hervor. Das ist nicht im Sinn einer physischen Emanation gemeint, denn es wäre sinnlos chemische Substanzen aus Geist entstehen zu lassen. Der Gedanke ist vielmehr, daß die rein geistige Willensenergie die logische Ursache dessen ist, daß Welt ist und daß sie so ist und wird, wie sie ist. Somit ist also sowohl der Bestand der die Welt aus-

machenden Kraftkomplexe von Gott gewollt als auch die streng gesetzliche Bewegung der Kräfte, sowohl die Vielheit als die Einheit der Welt, sowohl die durch Zeit und Raum gegebene Möglichkeit der Entwicklung und wechselseitigen Beziehung ihrer Körper und Kräfte als auch die von diesen hergestellte Wirklichkeit. Der Wille Gottes ist nicht minder in der Passivität der Stoffe als in der Aktivität der Formen wirksam. So ist es zu verstehen, wenn wir sowohl von einer Immanenz Gottes in der Welt als von seiner Transzendenz über der Welt sprechen können, wie früher gezeigt wurde, s. S. 437. Die Gedanken, die wir früher bei der Allmacht und Allgegenwart, der Allwissenheit und Ewigkeit Gottes gewonnen haben (S. 405 ff. 421 ff.), kommen hier zur Anwendung, brauchen aber nicht wiederholt zu werden.

Denken wir an die *trinitarische* Einteilung des göttlichen Wirkens, so ist von vornherein klar, daß in unserem Zusammenhang Gott als der in Betracht kommt, der *will, daß Welt sei und werde*, das heißt, als der Vater (vgl. S. 381). In diesem Sinn kann dann von der Welt in bezug auf Gott als Vater gesagt werden, sie sei *ἐξ αὐτοῦ*, aber auch *δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν* (Röm. 11, 36). Nun begegnet uns aber auch in bezug auf Christus die Aussage, alles sei geschaffen *ἐν αὐτῷ* oder *δι᾽ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν* (Kol. 1, 16; 1. Kor. 8, 6; Joh. 1, 3. 10; Hebr. 1, 2). Formell mag dies zu der stoischen Idee, daß Gott durch den Logos die Welt herstellt, Beziehung haben. Sachlich ist das Interesse des Paulus wenigstens ein anderes. Wenn man den Zusammenhang der Kolosserstelle erwägt, so will Paulus die über die ganze Welt erhabene Stellung Christi dadurch begründen, daß gemäß der Tatsache, daß die Welt durch ihn geschaffen wurde, er zu allem in der Welt Beziehung hat und alles in ihr für ihn ist, sodaß seine Stellung als Haupt der Kirche einer von Anfang an bestehenden Ordnung entspricht (vgl. auch Eph. 1, 22 f.). Das heißt also, sofern die Welt bestimmt ist für die Kirche, deren Haupt Christus ist, ist er von Anbeginn an wirksam gewesen bei der Erschaffung der Welt. Drücken wir das in den in dem Rahmen des Systems notwendigen Formen aus, so werden wir etwa sagen können: wenn Gott die Welt mit der Bestimmung, daß in ihr Kirche werde, schuf, so ist der Wille Gottes, daß Kirche sei — und das ist eben Christus, vgl. S. 381 f. —, schon bei der Schöpfung und Gestaltung der Welt wirksam gewesen. So ergibt sich ein durchaus ange-

messener Gedanke. Man könnte ihn noch ergänzen durch Hereinziehung des hl. Geistes, denn sofern einzelne Personen Glieder der Kirche werden sollten nach Gottes Willen, ist ihnen von der Schöpfung her die hierzu erforderliche geistige Beschaffenheit gegeben worden. Somit würde dann die dogmatische Formel lauten: Gott in seiner Besonderheit als Vater ist der Schöpfer der natürlichen Welt; sofern aber diese Welt der Boden einer geistigen geschichtlichen Welt werden sollte, ist der göttliche Wille, daß eine Geschichte, die zur Kirche führt, sei und daß einzelne Personen in ihrer Wechselwirkung diese verwirklichen, schon bei der schöpferischen Gestaltung der Welt so wirksam gewesen, daß die natürliche Möglichkeit für den Bestand und den Zusammenhang einer geistigen Welt hergestellt wurde.

Ist nun Gott der Schöpfer der Welt, so fragt es sich, ob wir über den Zweck, zu dem er die Welt schuf, eine gegründete Aussage zu bilden vermögen. Wenn man dieser Frage nachdenkt, so sind natürlich derartige anthropomorphistische Gedanken zu meiden, wie daß Gott zur Offenbarung seiner Herrlichkeit oder Ehre die Welt schuf oder weil er seine Ideenwelt sich wie ein Schauspiel objektiv vorstellen wollte oder weil er von anderen Geistern geliebt werden wollte. Durch derartige Gedanken wird aber ein Mangel und ein Bedarf nach Ergänzung durch anderes in Gott hineingebracht, was seinem Wesen widerspricht. Nicht von einem Bedürfnis Gottes nach einem anderen kann also gesprochen werden, sondern man darf höchstens an die Art der Geistigkeit zu schaffen und zu wirken, sich auszubreiten und durchzusetzen denken. Nun hat zwar Gott dies alles in sich und seiner reinen Aktivität, aber es fehlt in ihm das Element des Widerstrebens oder des zu überwindenden Gegensatzes. Man kann nun sagen, daß die absolute Aktivität nicht nur sich positiv realisieren wird, sondern daß sie auch das Moment des Gegensatzes und der bloßen Möglichkeit schaffen wird, in deren Überwindung und Gestaltung sie erst zum vollen Bewußtsein ihrer selbst zu gelangen vermag. Es ist ja nicht anders im Leben des Geistes als daß er von ihm selbst Gewolltes und Gedachtes in Gegensatz zu sich selbst stellt und es dann in neuem Wollen und Denken wieder ergreift. Will man sich die absolute Aktivität Gottes nicht als eine erstarrte Ruhe vorstellen, so wird man eine derartige innere

Dialektik in dem göttlichen Geist nicht als undenkbar bezeichnen. Schon indem Gott das von ihm Gewollte denkt und das von ihm Gedachte will, wird eine solche Bewegung in Gott angenommen. Ähnliches ergibt sich aber auch, wenn man die Differenzierung des göttlichen Wirkens nach dem triadischen Schema erwägt. Bei alledem liegt es nicht so, als wenn die Welt oder ihre Teile die göttliche Aktivität behindern oder in einen Zustand der Passivität verwandeln. So wenig hieran gedacht werden kann, so wenig liegt eine Nötigung vor im Hinblick auf die reine Aktivität Gottes in Abrede zu stellen, daß er von Ewigkeit her will, daß Gegensätze und Möglichkeiten sind, die überwunden und realisiert werden. Indem Gott diese Gegensätze will, will er sie als überwunden wie er etwa die mögliche Vergeistigung der Körperwelt als eine vollzogene will. Wenn man diese Gedanken anerkennt, so kommt man dazu es für möglich zu halten, daß Gott die Welt schafft, um die Aktivität seines Geistes in ihr zu betätigen, indem die schärfsten Gegensätze überwunden und Möglichkeiten in Wirklichkeiten verwandelt werden. Man würde so etwa die Wirklichkeit des Bösen in der Welt verstehen (vgl. Teil 3). Man würde aber auch die Unendlichkeit der Gestirnwelt begreifen als Spielraum der göttlichen Krafterweisung. Für die rein religiöse Betrachtung liegt an diesen Punkten fraglos eine Schwierigkeit vor. Wenn man nämlich sagt, Gott habe die Welt erschaffen, um seine Güte an ihr zu offenbaren, so erheben sich sofort Bedenken. Die höchste Offenbarung der göttlichen Güte in der Erlösung setzt nämlich den Eintritt des Bösen voraus. Sodann aber kann man doch nie, wenn man die Erweisung der Güte in einer Geisterwelt als Zweck der Schöpfung ansieht, den ungeheuren Apparat des gestirnten Himmels als Mittel zu diesem Zweck verstehen. Es muß, sobald man an den Bestand und die Bewegung des Universums denkt, ein weit umfassenderer Zweck der Welt angenommen werden als der ist, den wir in unserem religiösen Gesichtskreis wahrzunehmen vermögen. Es ist fraglos richtig geurteilt, wenn der Christ von seiner Erfahrung her den Zweck der Welt in der Herstellung eines Reiches seliger Geister erblickt (vgl. etwa 1. Kor. 15, 28). Aber zugleich wird niemand leugnen, daß hierin der Zweck des Universums sich nicht erschöpfen kann angesichts der unbegrenzten Mittel, die in ihm zusammengefaßt sind. Oder gibt es außer der Geisterwelt

auf unserem Stern noch andere Geisterwelten, denen die Naturordnung ihrer Himmelskörper ähnlich wie uns den Spielraum eröffnet zur Durchsetzung ihrer Geistigkeit in den natürlichen Formen des Daseins? Man kann nicht leugnen, daß Vieles für die Bejahung dieser Frage spricht. Aber wir vermögen wegen der Beschränktheit unseres Gesichtskreises irgendeine Sicherheit in dieser Hinsicht nicht zu erlangen. Und so verhält es sich überhaupt mit der aufgeworfenen Frage. Das religiöse Urteil darf in dem Bereich der Religion als richtig und gesichert bezeichnet werden. Aber es ist freilich nicht umfassend. Was aber darüber hinaus über den Zweck der Schöpfung des Universums gesagt werden kann, hat die Art der spekulativen Hypothese.

9. Es kann in diesem Zusammenhang die Frage aufgeworfen werden, ob diese Welt als die beste Welt anzusehen ist. Leibniz hat das bejaht mit der Begründung, daß wenn Gott unter unendlich vielen möglichen Welten diese zur Verwirklichung erwählt hat, sie die beste unter ihnen gewesen sein muß. Allein diese Begründung ist offenbar unrichtig. Denn jeder Weltplan, den der vollkommene Geist entwarf, mußte gleich vollkommen sein. Die Frage, warum Gott gerade diese Welt gewollt hat, kann nur dadurch beantwortet werden, daß er sie eben wollte. Als von Gott gewollte Welt ist sie aber freilich „gut“, wie schon die alte Schöpfungserzählung es sagt (Genes. 1, 31). Es hat keinen Sinn diese Frage in bezug auf das Universum zu stellen, denn uns fehlen die Mittel zu einer wirklichen Antwort. Die Frage kann daher nur auf dem Boden der religiösen Anschauung im einzelnen behandelt werden. Es ist leicht das Böse und die Übel des Daseins zu einer Verneinung der Frage zu benutzen. Indessen hiermit ist doch nur eine Seite der Sache berücksichtigt. Mit dem Bösen muß zusammengestellt werden, daß es überwunden werden soll und wenn man an den Abschluß der Entwicklung denkt, für Gott überwunden ist. Und man darf weiter nicht außer acht lassen, daß das Böse auch ein Erweis der Freiheit der Geister in der Welt ist. Eine Welt, die freien Geistern Raum gewährt, ist diese Welt. In ihr kann Geistigkeit ihr höchstes Werk vollbringen, nämlich den guten Willen herstellen, der freies Organ des absoluten Willens wird. In ihr wird es auch möglich, daß erlöste Geister eine Gemeinschaft ewigen und seligen Lebens bilden. Das ist etwas unendlich viel Größeres, als wenn

die Menschen in dieser Welt wie vernünftige Tiere auf Grund bloß natürlicher Instinkte das Gute tun müßten, ohne doch jemals gut zu werden, da sie unfrei sind. So wird freilich diese Welt für die religiöse Beurteilung als die „beste Welt" gelten dürfen, denn erstens ist sie so beschaffen, daß guter Wille in ihr möglich ist und zweitens ist die Kirche als eine wirksame Einheit guter Willen in ihr möglich und drittens läßt Gott das eine wie das andere in ihr wirklich werden. Wenn zu diesem Zweck Übel und Leiden in der Welt geschehen, so darf nicht übersehen werden, daß sie der Hemmung der bösen Willen dienen un ddadurch die guten Willen fördern. Diese Welt ist die Welt Gottes und daher Werkzeug des absolut guten Willens und Erziehungsstätte der geschaffenen Willen zu selbstgewolltem Gutsein. Das ist das höchste, was von einem Naturgebilde gesagt werden kann. Ernst und streng ist die Ordnung in dieser Welt und doch leuchtet über ihr die Sonne ewiger Liebesenergie, die in ihr ein Reich guter und seliger Geister erstehen läßt.

10. Noch eines mag hier erwogen werden. Die Welt ist „aus Gott". Gott ist raum- und zeitlos. Die Welt ist räumlich und zeitlich. Wie kann denn diese Welt aus Gott sein? Kommt aus ihm Räumliches und Zeitliches, muß es dann nicht auch in ihm sein? Allein dieser Schluß ist unbegründet. Er faßt das „aus Gott" in dem Sinn einer physischen lokalen Emanation, während es nur das Wollen, daß etwas sei, bezeichnen soll (vgl. S. 462f.). Der wirkliche Sachverhalt kommt zum Ausdruck in dem Satz, daß Gott ewig und allgegenwärtig die Welt als zeitliche und räumliche will. Die reine Aktivität Gottes will also unwandelbar eine Welt von Wesen, in denen Aktivität und Potenzialität miteinander wechseln, die daher in Wechselwirkung zueinander zu treten vermögen und deshalb räumlich und zeitlich und an die Materie gebunden sind. Denkt man sich den Wechsel von Akt und Potenz in diesen Wesen fort, so wären sie unveränderlich. Sie blieben entweder in einer ewigen Möglichkeit, die geistiges Leben für sie ausschlösse oder sie blieben, wenn aktiv böse, in ihrer Bosheit, unfähig Einwirkungen zum Guten zu empfangen. Ohne die Potenzialität und ohne die Möglichkeit einer zeitlichen Entwicklung gäbe es für den Menschen keine Möglichkeit der Erlösung. So ist die Räumlichkeit und Zeitlichkeit tief in dem göttlichen Weltplan begründet als ein unumgängliches

Mittel der Entwicklung der geschaffenen Geister und ihrer Erlösung. Es ist aber kein logischer Widersinn, daß der ewige Gott in reiner Aktivität eine im Wechsel der Entwicklung zeitlich und räumlich werdende Welt schafft. Das, was Gott in seiner Allwissenheit von Ewigkeit her als einen von seiner Allmacht gewollten und daher für ihn abgeschlossenen Prozeß schaut, das ist für die einzelnen diesem Prozeß eingeordneten Wesen eine allmähliche von Stufe zu Stufe fortschreitende Entwicklung. So eben will sie Gott. Die Schöpfung der Welt bedeutet für den göttlichen Geist nichts Neues und keinen Zuschuß an Realität. Es handelt sich bei der Schöpfung vielmehr darum, daß Gott den von ihm gedachten und gewollten Wesen eine Existenzform gibt, vermöge welcher sie für sich existieren als eine Vielheit von Körpern und Kräften, die im Raum nebeneinander sind und die, da sie durch wechselseitige Wirkung aufeinander eine Entwicklung hervorrufen, dem zeitlichen Nacheinander unterfallen. Auf der höchsten Stufe dieser Entwicklung besitzen die geschaffenen Wesen die Fähigkeit ihrer selbst und damit der zeiträumlichen Bewegung inne zu werden. Diese Beschaffenheit aber macht sie dann zu unbewußten und auf der höchsten Stufe auch zu bewußten Faktoren der Weltproduktion, denn wenn der Mensch selbst die Entwicklung denkt und will, beteiligt er sich an der Schöpfung der Welt gemäß dem Grundgedanken des Transzendentalismus. Das ist es also um die Schöpfung, daß Gott seine Ideen zu Dingen und Wesen macht, die selbst etwas sind und vermöge dessen, was sie sind, im Raum aufeinander wirken und wegen des hiermit gegebenen Wechsels von wirkender Aktivität und zum Wirken wie auch zum Empfang von Wirkungen bereiter Potenzialität einer Aufeinanderfolge von Zuständen unterliegen, die von ihnen, sofern sie Bewußtsein haben, als zeitliche Entwicklung erfahren wird. Das von Gott an sich als Einheit der Idee gewollte Werden der Welt wird also durch die Schöpfung der Dinge und Wesen für sie zu einer Wirklichkeit. Daher ist die Schöpfung in dem Moment vollendet, da es Wesen gibt, die nicht nur für sich sind, sondern auch ein Bewußtsein von diesem Fürsichsein haben. Mit Recht lassen also die Berichte von der Schöpfung diese in der Erschaffung des Menschen ihren Höhepunkt finden. Erst wenn geistiges Bewußtsein von dem Fürsichsein der Welt ist, besteht die Welt wirklich als ein anderes neben

Gott. Dadurch entsteht, wie gesagt, nichts Neues für Gott, aber es entsteht ein Neues für das Werden und die Wesen, die Gott will, sofern jetzt erst die von Gott gewollten Wesen für sich und ihr Bewußtsein etwas sind, was nicht Gott ist. Man kann sich dies Verhältnis an einem Gleichnis verdeutlichen. Der Künstler, der ein Konzert dirigiert oder der Lehrer, der ein Experiment ausführt, haben das Nacheinander oder Nebeneinander der Töne, Kräfte, Dinge usw. als abgeschlossene Einheit in ihrem Geiste gegenwärtig, aber bei dem Zuhörer oder Zuschauer entsteht allmählich vermöge räumlicher und zeitlicher Anschauung in langsamer Entwicklung aus vielen Einzelheiten ein Neues und zwar als eine Einheit. Und jetzt erst ist diese Einheit auch für ihn eine Realität. So schafft auch Gott die Welt, indem er den ungeheuren Werdeprozeß des von ihm ewig gewollten Seins so gestaltet, daß er der innerweltlichen Geisterwelt als eine Einheit besonderer Art zu Bewußtsein kommt. Da nun aber die objektive Möglichkeit dieses Prozesses von dem Raum und der Zeit abhängt, so ist zu urteilen, daß die Schöpfung, indem sie die Dinge und Kräfte zu einem Fürsichsein setzt, zugleich den Raum und die Zeit als die Voraussetzungen des Bewegens und des Bewegtwerdens der Dinge und der Kräfte mitsetzt. — In diesem Sinne ist also die Welt als räumliche und zeitliche eine Realität, die als solche ein von Gott verschiedenes Sein hat, aber zugleich vermöge des ewigen und allmächtigen Gotteswillens ist und wird.

11. Nachdem wir den Begriff der Welt festgestellt haben, haben wir das Verhältnis Gottes zu der Welt als das Verhältnis des Schöpfers zu dem Geschöpf erkannt. Es bleibt nur noch übrig den Begriff des „Schaffens" genauer zu bestimmen. Es wird sich zuvörderst empfehlen diesen Begriff gegen die uns bekannten Formen des kreatürlichen Wirkens abzugrenzen. Das natürliche Wirken ist in dreifacher Hinsicht beschränkt. Zunächst durch das dem wirkenden Subjekt zu Gebote stehende Kraftmaß, sodann durch das Maß und die Angemessenheit der sich ihm darbietenden Mittel und endlich durch die Beschaffenheit des Objektes, auf das sich das Wirken richtet. Je deutlicher diese dreifache Beschränkung wahrnehmbar ist, desto näher legt es sich, die kreatürliche Tätigkeit als ein bloßes „Machen" von dem göttlichen Schaffen zu unterscheiden. Wenn aber eine geistige Tätigkeit wahrgenommen wird, die ein Produkt hervorbringt, das ver-

möge seiner Geistigkeit und Originalität den Stoff und die Mittel vergessen läßt, die zu seiner Herstellung erforderlich waren, so pflegen wir auch bei Menschen — Künstlern, Philosophen usw. — von einem „Schaffen" zu reden. Eine etwas genauere Beobachtung zeigt freilich, daß auch in solchen Fällen die angeführte dreifache Schranke in Betracht kommt. Das ist darin begründet, daß die Kreatur in steter Wechselwirkung mit ihrer Umwelt steht, ihre Betätigung also auch immer von dieser irgendwie mitbedingt ist. Handelt also die Kreatur immer vermöge von Kräften, Anregungen, Mitteln, die ihr ebenso von außenher gegeben sind wie das Objekt, auf das ihre Tätigkeit sich richtet, so fällt für den schlechthin selbständigen und unbeschränkten göttlichen Geist jede derartige Bedingung seines Wirkens fort. Das heißt, der göttliche Wille allein ist sowohl die Kraft und die Anregung zum Handeln als auch das dazu geeignete Mittel, wie denn diesem Willen kein gegebener Stoff als Ziel seiner Tätigkeit dient, da er vielmehr durch sein Wollen alles Gegebene setzt. Logisch sind dies Gedanken folgendermaßen zu ordnen: Gott will, daß ein Ding sei und daß es besonders bestimmt werde. Da nun aber vermöge der Wechselwirkung, in der alles in der Welt miteinander steht, das Sein wie das Sosein des betreffenden Dinges von anderem abhängt, so setzt Gott mit diesem Ding zugleich alles andere, was Existenz und Besonderheit des Dinges voraussetzt. Das heißt aber, daß Gott nicht ein einzelnes Ding als solches schafft, sondern den gesamten Weltzusammenhang herstellt, in dem dies einzelne Ding möglich ist und wirklich wird. Somit ist das Ziel und Objekt der schöpferischen Tätigkeit nicht in einer Vielheit einzelner Dinge zu erblicken, die sich allmählich zu einem Ganzen zusammenfügen, sondern die Schöpfung besteht darin, daß Gott den einheitlichen Weltzusammenhang als ein Fürsichsein will, dessen Sein und Werden durch ihm immanente Stoffe, Kräfte, Gesetze und Ordnungen besteht. Somit besteht der Schöpfungsakt in dem wirksamen d. h. produktiven Wollen, daß eine natürliche Welt sei. Da nun diese eine Einheit ist, aber sich aus einer Vielheit aufeinander bezogener Teile zusammensetzt, so wird man das Ganze der Welt als die den einzelnen Dingen und Kräften Richtung und Ziele gebende Form, die einzelnen Kräfte und Dinge dagegen als Stoff und Möglichkeit für diese Form bezeichnen können. Es dürfte sich von hier aus nicht

empfehlen den Schöpfungsakt in zwei Akte zu zerlegen, indem man Gott zuerst die Materie (*materia prima*) als die Möglichkeit des Weltseins schaffen läßt, worauf dann die die Welt zur Wirklichkeit gestaltende Form in Tätigkeit tritt. Aber die hier zugrunde liegende logische Regel, daß dem Wirklichen das Mögliche vorangehen müsse, paßt auf das uns beschäftigende Problem keineswegs, da es sich bei der Schöpfung um eine Tat der Allmacht handelt.

Die Differenz des Aktes der Schöpfung von dem menschlichen Wirken hat sich uns nunmehr geklärt. 1. Gottes Schaffen hat zum Gegenstand das Universum und seinen Zusammenhang, das menschliche Wirken richtet sich auf Einzelnes. 2. Gott handelt schlechthin in eigener Kraft, dem Menschen ist die Kraft von der Natur gegeben. 3. Zwar benutzt auch Gott Mittel zur Durchführung der Schöpfung, aber diese Mittel sind ihm nicht gegeben sondern von ihm selbst gesetzt. 4. Die kreatürlichen Wirkungen können gegebenes Sein verändern, die Schöpfung setzt ein Sein, das vorher nicht war. Man hat stets auf diesen Punkt besonderes Gewicht gelegt und deshalb die Formel *Creatio ex nihilo* geprägt. Der Sinn dieser Formel ist klar. Es soll eine ewige präexistente Materie ausgeschlossen werden: es war nichts außer Gott vor der Schöpfung. Das *ex nihilo* ist also logisch als *Causa materialis* gemeint. Allerdings läßt sich auch so die Formel anfechten, denn daß das *nihil* nicht für irgend etwas Materialursache werden kann, ist selbstverständlich. Was gemeint ist, käme also klarer zum Ausdruck, wenn irgend etwas Positives, aus dem die Welt sein könnte, negiert würde und dies ergänzt würde durch die Angabe des wirklichen Grundes der Weltexistenz. Also etwa *creatio ex voluntate divina nulla materia praecedente* oder ähnlich. Man kann für die logische Paradoxie der bräuchlichen Formel geltend machen, daß sie ein durchaus einzigartiges Geschehen in einer Weise ausdrückt, die es zu jeder natürlichen Entstehung in Gegensatz stellt. Aber dies ist, wie gesagt, nur verständlich, wenn man den positiven Gedanken hinzunimmt, daß Gott keinen anderen Stoff als sein Wollen für die Schöpfung angewandt hat. Dies ist die Hauptsache. Es ist das Wunderbarste in dieser Welt, daß Geist auf Materie zu wirken und in ihr und durch sie sich zu betätigen vermag. Dies Wunderbare hat sein Urbild an der Schöpfung als dem Urwunder, denn hier setzt der absolute Geist eine Welt der Materialität, die

zur Trägerin einer Welt von Geistern werden soll. Daß aber diese geschaffenen Geister die Materie beherrschen und diese sich ihrer Herrschaft fügt, ist nur möglich, weil die Materie bestimmungsmäßig für den Geist ist oder dann weil Bestand und Ordnung der materiellen Welt aus dem absoluten Geist ist. Will man also die Schöpfung in ihrem vollen Bestand erfassen, so ist sie nicht nur Produktion sondern eine mit einem bestimmten Zweck verbundene Produktion. Sie schafft eine materielle Welt zum Spielraum und Mittel für ein Reich der Geister. Ist sie aber dergestalt für Geister, die sich in ihr zu dem absoluten Geist erheben sollen, so ist sie aus dem absoluten Geist. Das ist der eigentliche Kern der Schöpfungsidee, man betrachte sie nun von dem Boden der Philosophie oder der Religion her. Wir haben zuerst zeigen müssen, daß die Schöpfung als eine Tat des absoluten Geistes von allen Taten der geschaffenen Geister verschieden ist. Hier nun eröffnet sich uns ein Ausblick auf eine positive Analogie zwischen der menschlichen Geistestätigkeit und dem Werk der Schöpfung. Sofern nämlich der menschliche Geist die materielle Welt seinen Willenszwecken unterwirft, erweist er sich als Abbild des absoluten Geistes, der die materielle Welt schafft, damit eine Vielheit geschaffener Geister sein könne und damit diese auf dem Wege einer Entwicklung ihrer Geistigkeit inmitten der materiellen Welt inne werde. So urteilen wir auf Grund der Erfahrung von dem Verhältnis unseres Geistes zu der Naturwelt. Die Urteil würde vermutlich an Umfang und Sicherheit gewinnen, wenn wir in der Lage wären die Gesamtheit der Geisterwelt und ihr Verhältnis zu dem Universum zu überblicken.

12. Dies ist es um den Begriff der Schöpfung. Wir haben gesagt, daß Gott die Welt als ein in sich zusammenhängendes Ganze erschafft. Früher (S. 457) hatten wir erkannt, daß die Welt sich aus drei Systemen oder Typen zusammensetzt, die zwar in einem gesetzmäßigen Zusammenhang zueinander stehen, aber nicht auseinander abgeleitet werden können. Wir haben außerdem eine natürliche Entwicklung in allen Gebieten des Weltseins anerkannt. Nun können aber hier zwei Fragen erhoben werden, nämlich ob, wenn Gott die Welt als Ganzes erschafft, eine natürliche Entwicklung überhaupt zulässig sei und ob, wenn eine solche zugestanden wird, die Herleitung der höheren Daseinstypen aus den niederen nicht doch eine Notwendig-

keit sei. Die Bedeutung beider Fragen erhellt sofort, wenn wir an die Theorie Darwins und besonders an den späteren Darwinismus denken. Was nun die erste Frage anbetrifft, so schließt die Behauptung, daß Gott die Welt als ein Ganzes erschaffen hat, in keiner Richtung aus, daß dies Ganze, das wir ausdrücklich als einen Werdeprozeß bezeichnet haben, sich in Gemäßheit der ihm eingestifteten Ordnung der Bewegung in einem fortlaufenden Prozeß der Entwicklung befindet. Wie dies in jedem lebendigen Individuum wahrzunehmen ist, so nicht minder in allen Stoffen und Kräften der anorganischen Natur. Die Wechselwirkung, die alles Seiende miteinander zur Einheit verbindet, ist ja überhaupt nur denkbar, wenn eine Entwicklung der einzelnen Teile der Welt und damit auch des Weltganzen durch sie gewirkt wird. Nicht das meinen wir also, daß die Welt durch die Schöpfung „fertig" gemacht war, sondern daß sie als ein Ganzes gesetzt ist, das vermöge seiner Kräfte, Stoffe und Gesetze in mannigfacher Wechselwirkung dieser untereinander ist, indem es wird. — Aber auch der zweite Einwand ist in seiner Allgemeinheit wenigstens nicht berechtigt. Der Schöpfungsgedanke nötigt an sich keineswegs dazu ein Werden auszuschließen, welches etwa aus der Mischung verschiedener Substanzen neue Körper entstehen läßt oder welches in der lebenden Natur aus vorhandenen Arten durch Änderung ihrer Lebensbedingungen neue Arten hervorgehen läßt. So betrachtet, kann auch dagegen nichts eingewandt werden, daß der körperliche Typus des Menschen irgendwie aus einer Affenart hervorgegangen sein könnte. Wogegen wir uns wenden, ist etwas anderes. Wir haben gesagt, daß die drei Typen der natürlichen Existenz nicht auf dem Wege natürlicher Entwicklung auseinander hervorgehen, weil das nicht empirisch nachweisbar ist. Solange man nicht aus Stoffen der anorganischen Chemie oder aus Leichen Leben hervorgehen lassen kann, muß es dabei bleiben, daß die Vitalität ein besonderes Prinzip ist, das ein neues schöpfungsmäßig Gesetztes neben der physikalisch-chemischen Körperwelt ist. Ebenso kann nicht zugegeben werden, daß der Mensch aus dem Affen „entstanden" sei, solange es nicht gelingt Geist aus der physischen Vitalität zu erzeugen. Die Geistigkeit ist ein neues Prinzip gegenüber der blos seelischen Lebendigkeit. Sollte also die körperliche Beschaffenheit des Menschen aus einer Affenart entstanden sein, so würde dies Wesen doch erst dann

als Mensch zu bezeichnen sein, wenn sich mit ihm das geistige Prinzip des freien Wollens und Denkens verbindet. Eben dies, das einen neuen Existenztypus begründet, ist es, was den Menschen von der sonstigen Lebewelt unterscheidet. Weil also voneinander verschiedene und auseinander unableitbare Prinzipien die verschiedenen Existenztypen in der Natur begründen, dürfen diese nicht durch eine unbeweisbare Hypothese aufeinander reduziert werden. Wir brauchen von unserem Standpunkt her kein Resultat exakter naturwissenschaftlicher Erkenntnis abzuweisen, das gilt auch von Darwins „Entstehung der Arten", soviel im Einzelnen gegen sie eingewandt werden kann. Wogegen wir uns wenden, ist lediglich ein unbegründetes Dogma der Naturphilosophie, das von einem postulierten Monismus aus ein Weltbild herstellt, das schließlich ohne jeden vernünftigen oder empirischen Grund auf den Atheismus hinausgeführt wird. Der Schöpfungsglaube wendet sich also nicht gegen etwaige Resultate der Wissenschaft sondern gegen einen philosophischen Aberglauben. In diesem Sinn behaupten wir die Schöpfung der Welt mit den in ihr vorhandenen Existenztypen durch den Willen Gottes. Setzen wir nun aber auch den Fall, diese Typen ließen sich nachweisbar ebenso auseinander auf dem Wege einer Entwicklung herleiten wie etwa neue Gruppen oder Arten innerhalb dieser Typen, so würde auch dadurch dem Glauben an die göttliche Schöpfung kein Abbruch geschehen. Es wäre an sich ebenso denkbar, daß Gott die von ihm gewollten Existenztypen auseinander entstehen ließe, wie er aus den früheren Stoffen neue, und aus den früheren Individuen ihre Nachkommen hervorgehen läßt. Der Gedanke, daß Gott die Welt als einen einheitlichen Entwicklungsprozeß will, würde dadurch, daß die Existenztypen auseinander natürlich hervorgehen, ebensowenig beeinträchtigt werden als durch die Annahme, daß sie von vornherein als besondere Prinzipien gesetzt sind.

13. Wir haben jetzt den Satz, daß *die Welt von Gott erschaffen* ist, nach allen Seiten hin untersucht. Sein Sinn ist festgestellt und zugleich erwiesen, daß er in keiner Weise mit der naturwissenschaftlichen Erkenntnis kollidiert. Wir wollen schließlich die gewonnene Erkenntnis an dem biblischen Schöpfungsbericht messen wegen der großen Bedeutung, die dieser zu allen Zeiten für die religiöse Erkenntnis gehabt hat. Es ist selbstverständlich, daß dieser Bericht keinerlei Beitrag zur Naturerkenntnis

bringt. Es ist geschmack- und gedankenlos, wenn man ihn immer noch gelegentlich mit der naturwissenschaftlichen Erkenntnis konfrontiert. Die Bedeutung des Berichtes besteht in etwas ganz anderem. Er zeigt, wie von altersher die Reflexionen über die Entstehung der Welt unter den Gesichtspunkt der göttlichen Allmacht gestellt worden sind und welche religiöse Gedanken sich hierbei ergeben haben, Gedanken, die immer wieder Widerhall in der Frömmigkeit der Offenbarungsreligion gefunden haben. Nicht wissenschaftliche Erkenntnis sondern die religiöse Beurteilung der Weltentstehung entnehmen wir also diesen Berichten, denn es sind, genau genommen, zwei Berichte, die hier nebeneinander gestellt sind, zuerst ein jüngerer (Genes. 1, 1—2, 4[a] P) und dann ein älterer (Genes. 2, 4[b] ff. J). Daraus begreift es sich aber, daß für uns grade die Punkte in den Berichten von Bedeutung sind, die nicht veraltete Wissenschaft sondern immer neue religiöse Gedanken darbieten.

So angesehen dürfen wir folgende Gedanken als religiöse Erkenntnis aus den Erzählungen hervorheben und uns aneignen. Zunächst ist es der Gedanken von der Einheit der Welt im Sinn des Universums: Gott schuf Himmel und Erde (1, 1; 2, 1. 4). Makrokosmos und Mikrokosmos, anorganische und organische Natur und mit dieser auch der Mensch sind von Gott geschaffen. Was er geschaffen hat, ist „sehr gut" (1, 31), d. h. zweckentsprechend. Was auf dieser Erde ist, ist aus der Erde genommen (1, 11. 12. 24; 2, 7. 19), aber wie das Ganze so wird alles Einzelne in ihm durch den göttlichen Willen („Gott sprach") zu dem, was es ist und sein soll. Wie nun aber Gott das Ganze als Einheit schafft, so gibt er allem Einzelnen auch eine entsprechende Beziehung zueinander, sodaß eines dem anderen gemäß ist und kein Neues auftritt, ohne daß es in dem Früheren die Bedingungen seiner Existenz vorfände. So gibt es Bäume und Pflanzen erst nachdem Land und Wasser voneinander geschieden sind, so werden Fische und Vögel erst erschaffen, nachdem ihre vegetabilische Nahrung gesichert ist und erst auf sie folgen die Landtiere „je nach ihrer Art" (1, 25). Den Schluß macht die Schöpfung des Menschen, der aus der Erde geschaffen wird, dem aber Gott den Lebensodem einbläst, durch den er zur „lebendigen Seele" wird (2, 7). Die geschaffene Welt ist also wie ein großes Landgut gedacht mit fruchtbarem Boden, mit einem reichen in den Besitz des Menschen gestellten Viehbestande und

mit dem Wechsel von Tag und Nacht. Die Himmelskörper sind ihm zu Leuchten gegeben für den Tag und die Nacht. Der Mensch ist also Ende und Zielpunkt der Schöpfung, sie ist sein Besitz und er ist ihr Herr. Er hat an ihr die Stätte seines Aufenthaltes und das Feld zu seiner Betätigung. Aus dem Chaos ist die begrenzte Welt emporgetaucht mit ihrer räumlichen Einteilung und ihrer zeitlichen Folge, aus ihr hat Gott Leben hervorgehen lassen und der Herr alles Lebendigen ist der beseelte Mensch vermöge seiner besonderen Beziehung zu Gott. — Man kann nicht einfacher und schöner als es in diesen Erzählungen geschehen ist, den religiösen Ertrag des Schöpfungsgedankens ausdrücken. Der Mensch fühlt sich sicher in dieser Welt. Er steht mit festen Füßen auf ihrem Boden, fähig sie zu verstehen und die Hände zur Arbeit in ihr zu rühren, denn von Gott ist alles in dieser Welt für ihn erbaut und er fühlt sich als ihren Herrn, ist er doch von Gott zu seinem Ebenbild erschaffen. Das ist die Grundlage des praktischen Realismus und des glaubenssicheren und tatenfrohen Idealismus, mit denen die altisraelitische Religion den Ursprung und die Güter dieser Welt betrachtete, und die es als ein kostbares Erbe der Christenheit übermacht hat. Dies ist die bleibende religiöse Anschauung der Welt und ihrer Entstehung, in der wir uns noch heute eins wissen mit den Erzählern dieser Geschichte. Es ist nicht nötig zu versichern, daß unsere Naturerkenntnis heute von Grund auf anders geworden ist, denn das ist selbstverständlich. Aber um so lebhafter wird das Bewußtsein der Übereinstimmung mit dem religiösen Urteil über Ursprung, Wesen und Zweck der natürlichen Welt sein, das in dieser Erzählung einen wunderbar naiven und frischen Ausdruck gefunden hat.

14. Die dogmatische Tradition läßt auf die Lehre von der *Creatio mundi* die von der *Conservatio mundi* folgen. Das Verhältnis beider Begriffe wird in der Regel so bestimmt, daß die Schöpfung die Welt mit allen ihren Substanzen und Wesen in das Sein ruft, während die Erhaltung die bestimmungsmäßige Bewegung dieser veranlaßt. Hiergegen erheben sich aber Bedenken. Die Welt ist ein einheitlicher Werdeprozeß. Sie kann also nicht zuerst als ruhendes Sein in die Existenz treten, sondern sie ist von vornherein in einer Bewegung begriffen, die bestimmungsgemäß alle überhaupt in der Welt eintretenden Bewegungen

potenziell in sich faßt. Somit sind die kompliziertesten chemischen und physikalischen Verbindungen nicht minder von Gott geschaffen als irgend welche Urelemente, und wir späteren Menschen können uns ebenso als Gottes Geschöpfe bezeichnen wie es der erste Mensch tun durfte. Dann aber scheint eine Unterscheidung zwischen Schöpfung und Erhaltung überhaupt nicht möglich zu sein. Es ist offenbar das Nämliche, ob ich sage, daß Gott die Welt als werdende setzt oder ob ich sage, daß er das Werden der Welt setzt, denn es ist das Gleiche, ob ein Sein gesetzt wird, das ein Werden ist, oder ein Werden gesetzt wird, das ein Sein ist. Es ist also nicht ein neues besonderes Wollen Gottes, wenn man den Erhaltungsakt auf den Schöpfungsakt folgen läßt, sondern der ewige Wille Gottes enthält sowohl in sich, daß ein Anfang wie daß eine Entwicklung der Welt sei. Dies beides wird aber in dem nämlichen Akt gewollt, denn wer ein auf Entwicklung angelegtes Ganze will, will zugleich mit dem Anfang dieses Ganzen seine Vollendung samt allen Mitteln und Entwicklungsstadien, die zwischen beiden liegen. An sich ist also allerdings die Erhaltung bereits in der Schöpfung enthalten. Die der menschlichen Betrachtung eigentümliche Zeitanschauung führt aber dann doch zu der Unterscheidung des Anfanges und des Fortganges der Bewegung, indem sie diese später, jene früher eintreten läßt und dabei unwillkürlich die Stufen der Entwicklung wie an sich voneinander verschiedene Realitäten behandelt. Man wird daher den kirchlichen Sprachgebrauch als im Leben unvermeidlich beibehalten dürfen. Er hat den praktischen Vorzug, daß er für das regelmäßige Werden der Welt und ihrer Kräfte ausdrücklich die wirksame Gegenwart Gottes feststellt. Man kann dann den relativen Unterschied der beiden Begriffe etwa so ausdrücken, daß die Schöpfung der Wille Gottes ist, daß eine werdende Welt sei, während die Erhaltung der göttliche Wille ist, daß die seiende Welt werde. Der relative Unterschied wird durch die Differenz der beiden Prädikate in diesen Sätzen ausgedrückt, während die Näherbestimmung des Subjektes des ersten durch das Prädikat des zweiten Satzes und umgekehrt auf die sachliche Identität beider hinweist.

Die Erhaltung der Welt durch Gott soll also ausdrücklich hervorheben, daß das Werden der Welt durch die ihr von Anbeginn an immanenten Kräfte und Gesetze bestimmt ist. Sofern

nun aber die Welt mitsamt diesen Kräften und Gesetzen von Gott gewollt ist, vollzieht sich in ihrem durch diese bedingten Werdeprozeß ein andauerndes Wirken des göttlichen Willens. Der Unwandelbarkeit dieses korrespondiert somit die Regel- und Gesetzmäßigkeit jenes. Das, was sich der natürlichen Betrachtung als Erhaltung der Welt durch die natürlichen Kräfte und Ordnungen darstellt, ist für die religiöse Betrachtung die Erhaltung durch den in der Welt gegenwärtig wirksamen göttlichen Willen. Dieselben Vorgänge werden also von verschiedenen Gesichtspunkten her gedeutet, ohne daß die eine Deutung die andere aufhebt. Es ist ein Verhältnis ähnlich dem, das zwischen der ästhetischen Empfindung einer tiefen Dichtung und der philologischen Betrachtung ihrer Komposition und Metrik besteht. Somit kann der Formel der alten Dogmatiker in der Hauptsache zugestimmt werden: *Conservatio est actus divinae providentiae, quo deus res omnes a se creatas in suo esse, hoc est, in sua natura et naturalibus proprietatibus et viribus, quas in prima sui productione acceperunt, conservat quousque vult* (Quenstedt). Man kann aber an dieser Definition aussetzen, daß sie nicht ausdrücklich die Gegenwart Gottes in der Welt hervorhebt und dadurch zu keiner faßbaren Vorstellung von der Sache vordringt. Paulus dagegen ist der Überzeugung gewesen, daß in dem Naturverlauf das unsichtbare Wesen Gottes und seine Kraft offenbar werde (Röm. 1, 20; Act. 14, 17; 17, 25 ff.). Und das Bewußtsein einer solchen Gegenwart Gottes entsteht bekanntlich nicht selten in der Empfindung der Gottesgläubigen bei der Naturanschauung. Aber wie ist nun diese Gegenwart Gottes zu denken? Es kann sich natürlich nicht um eine physische Immanenz göttlicher Potenzen in dem Naturverlauf handeln, sondern es ist die Immanenz eines zwecksetzenden Willens in den diesen Zweck realisierenden Mitteln (vgl. oben S. 462). Wenn ich klingle, um eine Person in Bewegung zu setzen, die mir die Tür öffnet, so ist mein Wille freilich der Leitung wie dem Läutewerk gegenwärtig. Aber dieser Wille kommt der Leitung nicht zu Bewußtsein, wohl aber der Person, die sie hört. So ist auch in unserer Sache zwar Gott in allem, was geschieht, gegenwärtig, aber nur wir Menschen vermögen dieser Gegenwart inne zu werden. Dies Innewerden der göttlichen Gegenwart in der Natur tritt aber in der Regel erst dann ein, wenn wir Gottes Nähe in seiner unmittelbaren Be-

stimmung unseres geistigen Willens empfunden haben. Dieses innerlich bewegende Wirken Gottes muß also erlebt sein, wenn man seines allgemeinen Wirkens in der Natur inne werden soll. Wir unterscheiden daher letzteres als die Allgegenwart von ersterem als der Nähe Gottes, vgl. S. 410f. Wir empfinden unter den Einwirkungen des Geistes Christi die Nähe Gottes und sind erst dadurch befähigt sein Wirken in dem Universum zu suchen und zu finden.

15. In dem göttlichen Wollen des Weltzusammenhanges ist naturgemäß auch sein wirksames Wollen der einzelnen Teile des Weltzusammenhanges, insonderheit der Menschen, enthalten. Die alte Dogmatik stellt dies unter einen besonderen Titel als den *Concursus divinus*. Hollaz definiert diesen Begriff folgendermaßen: *Concursus divinus est actus providentiae divinae, quo deus cum causis secundis in ipsorum actiones et effectus influxu generali et immediato iuxta cuiuslibet exigentiam et indolem suaviter coinfluit.* Damit ist das, was die Erhaltung von dem Ganzen aussagt, auf die einzelnen Teile bezogen. Es ist also das nämliche Wirken Gottes, als dessen Objekt die Conservatio das Ganze und mit ihm seine Teile ansieht, während der Concursus die einzelnen Teile, die das Ganze bewirken, als Objekt betrachtet. Dort ist also das Ganze das direkte und die Teile sind das indirekte Objekt, hier sind die Teile das direkte und das Ganze das indirekte Objekt der göttlichen Tätigkeit. Wie die Lehre von der Erhaltung eigentlich nur eine Anwendung des allgemeinen Gedankens der göttlichen Kausalität in der Welt auf den Fortbestand der letzteren ist, so ist der Concursus eine Spezialisierung der allgemeinen Welterhaltung auf die einzelnen Wesen. Demgemäß erbringt, streng genommen, der Concursus keine Gesichtspunkte, die über die Welterhaltung oder Weltschöpfung hinausgehen. Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, daß praktisch dieser Gedanke von dem Wirken Gottes auch in dem Kleinen und Einzelnen bedeutungsvoll ist. Aber er greift auch so sehr hinüber in die Beeinflussung des Handelns der einzelnen Personen in der Welt, das einem anderen Gesichtspunkt der dogmatischen Beurteilung untersteht, daß wir hier von seiner näheren Bestimmung absehen dürfen.

Nur eine Frage ist hierbei von allgemeiner Bedeutung und wir müssen daher auf sie eingehen. Wenn alles einzelne Ge-

schehen in der Naturwelt gleichermaßen Auswirkung natürlicher Ordnungen wie des sie bestimmenden göttlichen Willens ist, so fragt es sich, ob dies in der gleichen Weise auch von der Entstehung der einzelnen Menschen gilt. Das Problem besteht, genauer gesagt, darin, ob der Mensch, der nach seiner leiblichen wie seelischen Lebendigkeit Produkt des natürlichen Zeugungsaktes ist, auch hinsichtlich seiner Geistigkeit Produkt dieses natürlichen Vorganges ist, oder ob diese jedesmal neu durch einen besonderen göttlichen Akt erschaffen wird. Man nennt letztere Annahme den Kreatianismus, erstere den Traduzianismus. Die katholische Theologie tritt für den Kreatianismus ein, ebenso viele der altreformierten Theologen, während das ältere Luthertum gewöhnlich sich wegen der Erbsünde für den Traduzianismus entscheidet. Eine dritte Anschauung, besonders durch Origenes vertreten, nimmt die Präexistenz aller Seelen an. — Man kann diese Frage natürlich nicht nach einigen Bibelstellen entscheiden. Zudem weichen die zufälligen biblischen Gedanken auf diesem Gebiet voneinander ab, indem es in einigen so scheint, als wenn Gott der Schöpfer der Geister sei, andere dagegen so klingen, als wäre mit der Fortpflanzung des Körpers auch die des Geistes gegeben (Jer. 38, 16; Sach. 12, 1; Jes. 57, 16; Ps. 119, 73; Hi. 10, 12. 33; Hbr. 12, 6, dazu Gen. 5, 3; Act. 17, 26f.). Für den Kreatianismus, der sich an die platonische Trichotomie angeschlossen hat, kann man etwa anführen den Adel des Geistes und seine Gottähnlichkeit, vor allem aber, daß jede Persönlichkeit als solche ein Novum ist, das zwar den übrigen Persönlichkeiten ähnlich ist, aber doch von allen übrigen sich als eine besondere durch Freiheit hergestellte Existenz unterscheidet. Endlich scheint auch die Annahme der Unsterblichkeit des einzelnen menschlichen Geistes eine andere Herkunft als die aus dem sinnlichen Leben der Eltern zu erfordern. Demgegenüber spricht aber für den Traduzianismus der Gesamttenor des Schöpfungsgedankens. Wenn nämlich die Schöpfung darin besteht, daß Gott die Welt als ein Ganzes setzt, das durch die Kräfte seiner Teile entfaltet und erhalten wird gemäß den von Gott diesen eingestifteten Tendenzen, so scheint es unmöglich zu sein das menschliche Geschöpf von dieser Grundregel auszunehmen. Daraus folgt aber, daß die besondere Art des Menschen oder seine Geistigkeit ihm auf keinem anderen Wege mitgeteilt werden kann

als dem, welcher ihm überhaupt sein lebendiges Sein zuführt. Wir haben früher (S. 461) drei Typen der kreatürlichen Existenz unterschieden und gezeigt, daß sie nicht auseinander abgeleitet werden können, sondern direkt auf den schöpferischen Willen zurückgeführt werden müssen. Hierdurch sollen aber, wie dort gesagt, die höheren Typen nicht etwa von den niederen abgetrennt werden, da sie ja die Kräfte dieser voraussetzen und in sich schließen. Es trat bei ihnen nur eine neue Kraft hinzu, welche die übrigen sich unterordnet oder sie der in ihr enthaltenen Richtung auf eine neue Anordnung dienstbar macht. Die Spiritualität tritt also bei dem Menschen in dies Verhältnis zu seiner Vitalität. Diese Spiritualität ist nun aber einerseits ein Vermögen, das seine besondere Lebendigkeit möglich macht, andererseits aber die freie in Selbstbestimmung sich vollziehende Realisierung dieser natürlichen Möglichkeit. Die Geistigkeit des Menschen kann also sowohl angesehen werden als eine natürliche Potenz wie auch als das in einer Reihe freier Akte sich darstellende Ich. Letztere sind ohne erstere nicht möglich, aber erstere lassen auch keineswegs erschöpfend den Grund letzterer erkennen. Die Personalität des Menschen ist nämlich nicht an sich mit seiner Geistigkeit gegeben. Während diese eine allen Menschen gemeinsame Kraft ist, ist die Personalität etwas, was jedes Individuum selbst als etwas es von allen übrigen Unterscheidendes erwirbt und darstellt. Als lebendige und geistige Individuen sind wir wie die sonstigen lebendigen Individuen Exemplare einer Gattung, als freie Personen sind wir dagegen etwas Besonderes, das uns alle voneinander unterscheidet.

Nun muß aber, da Gott der allwirksame Wille ist, auch diese Sonderexistenz auf ihn zurückgeführt werden. Daraus ergibt sich folgende Erwägung. Die Geistigkeit ist uns als ein Bestandteil unserer Natur auf dem Wege der natürlichen Fortpflanzung zuteil geworden. Diese Geistigkeit gewährt die Möglichkeit freie Persönlichkeit zu werden. Das bedeutet aber nicht, daß wie bei der allgemeinen Lebendigkeit mit dem Besitz dieser an sich schon die individuelle Existenz gegeben ist, so auch mit dem Besitz der Geistigkeit die Personalität gesetzt sei, sondern diese ist als freie Selbstsetzung etwas, was über die natürliche Geistigkeit hinausgeht. Da es aber auch auf Gott zurückgehen muß, so folgt, daß Gott, indem er die geistige Natur durch die Zeugung sich

fortpflanzen läßt, zugleich die so entstehenden geistigen Individuen zu freien Personen werden läßt. Da Personalität etwas anderes ist als lebendige Geistigkeit und da Personalität nur als Sonderexistenz denkbar ist, so folgt also, daß Gott zwar Geistigkeit als eine in vielen Individuen identische Potenz einmal im Prinzip setzt und sie sich dann auf natürlichem Wege fortpflanzen läßt, daß aber die Personalität als etwas, was in allen Personen als ein schlechthin Besonderes existiert, von ihm nicht in einem prinzipiellen Wollen gesetzt werden kann, sondern daß er sie von Fall zu Fall, weil sie eben immer etwas anderes ist, erschafft. Dies findet seine Bestätigung nicht nur an der Tatsache der persönlichen Anderheit des Kindes und der Eltern, sondern auch darin, daß Gott nicht Völker oder Familien, sondern einzelne Personen erwählt und daß diese und nicht ihre Gemeinschaften die Träger sittlicher Verantwortung sind. Wir werden also urteilen dürfen, daß bei schärferer Unterscheidung des gegebenen Tatbestandes sowohl der Traduzianismus als auch der Kreatianismus in dem, was sie behaupten, recht haben, aber durch die Verkennung des Wahrheitsmomentes in der entgegengesetzten Behauptung sich in das Unrecht setzen.

Sofern nun aber die Persönlichkeit eine besondere Setzung Gottes ist, kann sie ebensowenig untergehen als etwa die chemischen Kräfte oder die Lebenskraft. Die von Gott gesetzten Prinzipien oder Typen bleiben, während die zeitweiligen Träger derselben vergehen. Nun ist aber jede Persönlichkeit als solche nie bloß Trägerin eines allgemeinen Prinzips, sondern selbst ein Prinzip, also ist sie als unvergänglich zu beurteilen. Sofern nun aber die Persönlichkeit ihren Möglichkeitsgrund an der Geistigkeit hat, muß mit dem Fortbestand der Persönlichkeit auch ihr geistiges Substrat als fortbestehend gedacht werden. In welchem Umfang und in welcher Art letzteres anzunehmen ist und ob etwa wegen des empirischen Zusammenhanges der geistigen mit der sinnlichen Lebendigkeit auch letztere an diesem Fortbestand irgendwie beteiligt sein könnte, kann in diesem Zusammenhang noch nicht erwogen werden und entzieht sich überhaupt vielfach der menschlichen Erkenntnismöglichkeit.

16. Man kann in unserem Zusammenhang noch die Frage nach der Erblichkeit physischer wie geistiger Anlagen aufwerfen. Im allgemeinen ist diese Frage jetzt auf Grund der er-

worbenen Voraussetzungen leicht dahin zu beantworten, daß wie auf das Ganze gesehen jede Zeugung Vererbung und jedes Erzeugtwerden Ererbung ist, so auch dieser Grundsatz in der Forterbung der besonderen physischen und geistigen Anlagen sich im besonderen bewähren wird. Indem aber bei der geschlechtlichen Fortpflanzung einerseits die einander steigernden oder beschränkenden Potenzen von zwei Individuen sich forterben, andererseits in ihnen latent gebliebene Merkmale ihrer Vorfahren in den Nachkommen wieder auftreten können, begreift es sich, daß je höher und feiner die betreffenden Lebewesen organisiert sind, die Vererbung um so schwerer zu kontrollieren und um so reicher an Überraschungen sein wird. Es ist ein durchaus berechtigter Gedanke, wenn neuerdings die bei der Pflanzen- und Tierwelt längst beobachteten Gesichtspunkte der Vererbung, Züchtung und Rasse auch auf den Menschen und seine Fortpflanzung angewandt zu werden beginnen. Indessen darf man dabei die angedeuteten Schranken nicht außer acht lassen. Im übrigen müssen wir nochmals bei der Sündenlehre auf diese Probleme zurückkommen.

Unsere Betrachtung hat sich zum Schluß wieder dem Menschen zugewandt, von dem wir ausgegangen sind. Wir erinnern nochmals daran, daß sie von uns nicht im allgemeinen naturphilosophischen Interesse, sondern um den Menschen, sofern er Naturwesen ist, zu verstehen, angestellt worden ist.

§ 21. Der Mensch als gottesbildliches freies Personwesen.

1. Die Darstellung des Menschen, die wir in dem vorigen Paragraphen vorgetragen haben, war mit Bewußtsein einseitig gehalten. Es kam uns zunächst darauf an die Stellung des Menschen als eines unter den Naturgesetzen stehenden geistleiblichen Wesens in dem Ganzen der Natur aufzuzeigen. Dabei stießen wir aber bereits auf Wahrnehmungen, welche dazu nötigen dem Menschen eine besondere Stellung innerhalb des Weltzusammenhanges anzuweisen. Nicht die Geistigkeit an sich kommt hierbei in Betracht, sondern die Personalität des Menschen.

Die menschliche Persönlichkeit hat ihre Besonderheit daran,

daß sie sich nicht bloß wie die sonstigen Naturdinge vermöge ihr immanenter Naturtriebe oder durch von außen her gewirkte Bewegung oder durch ein Zusammenwirken beider bewegt. Vielmehr sind ihre Bewegungen nach Seiten der Rezeptivität wie der Aktivität bedingt durch die freie Selbstbestimmung. Wenn der Mensch also etwas will, so will er es, indem er sich selbst so will, daß er jenes will. Hierdurch unterscheidet sich der geistige Willensakt von dem reinen Naturtrieb, der auch in dem Menschen vorhanden und ihm mit den Tieren gemeinsam ist. Während der Trieb durch das natürliche Zusammenwirken mit der Einwirkung bestimmter vorhandener oder auch nur vorgestellter Objekte entsteht und daher ohne jede Selbstbestimmung da ist, auch wenn seine Betätigung durch äußere Verhältnisse oder die Vorstellung von solchen (etwa Furcht) verhindert wird, ist der geistige Wille Produkt der Selbstbestimmung. Auch bei dieser können äußere Beziehungen mitwirkend in Betracht kommen, aber immer ist das Selbstwollen die eigentliche Ursache der Entscheidung für oder wider ein durch diese Beziehungen ermöglichtes Wollen der betreffenden Objekte. Diese Objekte können bei einem geistigen Wesen äußere Dinge sein, die sinnlich sind oder durch eine Vorstellung von ihnen vergegenwärtigt werden. Es können aber auch rein geistige Gedanken sein, die konkret überhaupt noch nicht da sind, sondern erst durch das wollende Subjekt verwirklicht werden sollen. Dabei ist zu beachten, daß auch sinnliche Objekte, wenn sie gewollt werden sollen, zuvor in einen geistigen Gedanken verwandelt sein müssen. Während also der Trieb oder seine Betätigung direkt aus dem Kontakt eines gegenwärtigen oder vorgestellten sinnlichen Dinges, der ein Vorgefühl der von seiner Erreichung erwarteten sinnlichen Lust erweckt, hervorgeht, schiebt sich bei dem geistigen Wollen zwischen das Objekt und die Betätigung zur Erreichung desselben das menschliche Ich so ein, daß es sich die Entscheidung zur Betätigung vorbehält. Das Subjekt steht also nicht in einem Verhältnis naturgesetzlicher oder unentrinnbarer Abhängigkeit von dem Objekt, sondern es bestimmt sein Wollen und Handeln aus sich selbst vermöge eines Aktes schöpferischer Freiheit. So eignet der Mensch sich Gedanken und Ideen an, weil er selbst so denken will, so führt er Ideale aus, weil er selbst so wollen und handeln will. Dazu kommt, daß der Mensch in dem Selbstbewußt-

sein die Wirklichkeit seiner freien Selbstbestimmung sich fortdauernd vergegenwärtigt. Das Ich betätigt sich also nicht bloß in Selbstbestimmung, sondern nimmt sie auch dauernd in der Anschauung seiner selbst wahr.

Dies in Selbstbestimmung und Selbstbewußtsein sich vollziehende Leben sammelt die menschlichen Kräfte zu der Einheit persönlichen Lebens. Es umfaßt somit den gesamten Bestand des Menschenwesens, aber es gibt auch dem Sinnlichen und Stofflichen geistiges Gepräge. Stofflich betrachtet, ist der Mensch also ein aus Geist und Körper zusammengesetztes Ganze. Aber dieser Stoff hat zur Form die wollende Persönlichkeit, die seine Kräfte sich unterordnet und so die konkrete Erscheinung des geistigen Personwesens herstellt. Dabei ist es aber klar, daß das eigentliche Sein der Persönlichkeit rein geistig ist, wie denn auch der absolute Geist ohne Hindernisse als Persönlichkeit gedacht werden konnte und mußte, vgl. oben S. 333. Indem nun aber die leitende Tätigkeit des Geistes auf Selbstbestimmung beruht, ist die Persönlichkeit als frei zu beurteilen. Wollte man die Freiheit leugnen, so wäre die Selbstbestimmung ja keine Selbstbestimmung. Ebenso wäre auch die das moralische Leben bestimmende Erfahrung des Sollens gegenüber dem die Natur leitenden Müssen unbegreiflich. Jedes Sollen rechnet nämlich nicht mit naturnotwendigen Vorgängen, sondern will einem Wollen, das auch anders wollen könnte, eine leitende Norm vorhalten. Daher ist das moralische Sollen oder der Bestand des Sittengesetzes nur möglich, wenn der Mensch frei wollen kann. Das eigentümliche Gefühl innerer Erhebung und Befriedigung, das die moralische Betätigung oder die erlebte Gemeinschaft mit Gott begleitet, charakterisiert sich vor allem durch die Freude daran, daß man als Ich in Freiheit die Nähe Gottes gespürt und seinem Willen entsprechend gewollt hat. Und eben dies ist es, wodurch bei dem Menschen eine Befriedigung des Selbstgefühls entsteht, die sich von aller sonstigen Lust unterscheidet und als Seligkeit bezeichnet werden kann. Es ist eine Selbstbefriedigung, die nicht nur von außen her in den Menschen eindringt, sondern zugleich aus dem Kern seines Wesens heraus mitgeschaffen wird. Man hat nicht nur etwas Befriedigendes, sondern man ist es selbst. — Wie nun aber die Selbstbestimmung ein Gefühl der Beseligung zur Folge haben kann, so auch ein Ge-

fühl der Unseligkeit, das sich ebenfalls von allen sonstigen Unlustgefühlen abhebt. Es tritt dann ein, wenn die Selbstbestimmung im Widerspruch zu den für den Menschen maßgebenden Normen erfolgt ist. Wie die gute, so beruht auch die böse Tat auf freier Selbstbestimmung, wie das sich an sie anschließende Schuldgefühl es bezeugt.

Wir haben also zunächst festgestellt, daß der Mensch als Persönlichkeit sich selbst bestimmt und somit seiner selbst als eines freien Wesens bewußt wird. Hierdurch unterscheidet er sich von den sonstigen uns bekannten Lebewesen, deren Wirken von der Notwendigkeit ihrer natürlichen Triebe bestimmt wird.

2. Nun steht aber diesem empirisch gesicherten Tatbestand ein anderer gegenüber, den wir auf Grund der religiösen Erfahrung und der aus ihr sich ergebenden Beurteilung des Verhältnisses des allwirksamen Gottes zu der Kreatur feststellen müssen. Die bisherige Erörterung hat die Freiheit des Menschen in doppelter Hinsicht erwiesen. Einmal in psychologischem Sinn auf Grund der Selbstbestimmung und des Selbstbewußtseins des Menschen. Dann aber auch in praktischer Hinsicht im Hinblick auf die Wahlfreiheit des Menschen und seine Fähigkeit den von ihm gewollten Zwecken entsprechende Mittel auszusuchen und sie zu einem einheitlichen System zu gestalten. Auf diesen Gebieten ist ein Streit nicht möglich, weil die psychologische und die praktische Freiheit gesicherte Tatsachen des subjektiven Geisteslebens des Menschen sind. Dieser Betrachtung tritt jedoch die Erkenntnis von der göttlichen Allmacht entgegen, die wir als allgegenwärtige Allwirksamkeit bestimmt haben, S. 407. Aus dieser folgt aber, daß Gott alles, was geschieht, wirkt, sodaß eine metaphysisch gedachte Freiheit irgendeiner Kreatur hierdurch ausgeschlossen ist. Das gilt sowohl in dem Sinn, daß das gesamte Weltgeschehen ein in sich geschlossenes System ist, das von dem göttlichen Willen gesetzt ist, als auch so, daß kein Wesen innerhalb dieses Systems anders wirken oder wollen kann als wozu es der göttliche Wille bestimmt und daß daher ein freies Wollen Gott gegenüber undenkbar ist. Jede Möglichkeit diesem Zusammenhang zu entrinnen wird abgeschnitten durch den trinitarischen Gedanken, der alle überhaupt denkbaren Weisen des Geschehens in der Welt als Wirkungen des göttlichen Wollens erkennen lehrte (vgl. S. 367 f.). Folglich kann schlechterdings nichts in der Welt

geschehen, es sei denn durch den göttlichen Willen selbst gewirkt. Wir sahen uns zudem genötigt, auch die menschliche Persönlichkeit auf ein schöpferisches Wollen Gottes zurückzuführen (S. 481 f.). Demnach scheint die Freiheit ein bloß subjektives Phänomen zu sein, dagegen scheint eine objektive oder metaphysische Freiheit Gott gegenüber ausgeschlossen werden zu müssen. Und zwar ist es nicht eine materialistische Metaphysik, die jedes Geschehen, das nicht aus der naturgesetzlichen mechanischen Notwendigkeit hervorgeht, in Abrede stellt, die dieser Behauptung zugrunde liegt, sondern der religiöse Gedanke von der göttlichen Allmacht. Damit ist das Problem deutlich umschrieben. Wenn Gottes Allmacht ist, wie kann dann objektive Freiheit des menschlichen Willens sein?

3. Man kann versuchen diese Frage durch den Satz zu beantworten: Alles, was ist, ist von Gott gewollt, Freiheit ist, also ist sie von Gott gewollt. Aber dieser Satz bietet keine Lösung, sondern wiederholt nur in der Form des Syllogismus das Problem. Darüber, daß Freiheit ist, besteht kein Zweifel, die Frage ist nur, ob sie eine subjektive Idee zur Verherrlichung des Menschen ist oder ob sie als metaphysische Realität sein kann, und gerade darauf bietet der obige Satz keine Antwort. Denn wollte man sagen, die Freiheit, die wir meinen, ist metaphysische Freiheit, so würde das, was bewiesen werden soll, vorausgesetzt. Diese Formel bringt uns also keinen Schritt weiter.

Die gewöhnliche Betrachtung der Sache geht dann auch einen anderen Weg. Man kann ihn etwa folgendermaßen charakterisieren. Der allmächtige Gott hat den Menschen frei geschaffen und ihm dadurch die objektive Freiheit verliehen. Dies wird vor allem daraus ersichtlich, daß der Mensch vermöge seiner Freiheit sich wider Gottes Willen auflehnen kann. Da nun unser Nichtwollen dessen, wovon Gott will, daß wir es wollen, nicht von Gott gewollt sein kann, so muß die Freiheit des Menschen eine objektive Realität sein, die dem Menschen die Möglichkeit gibt sich frei zu entscheiden sowohl für wie wider den göttlichen Willen. Gott verzichtet somit vermöge seiner Allmacht auf die Anwendung derselben in dem Gebiet des freien Wollens des Menschen. Da nun aber die schrankenlose Durchführung der menschlichen Freiheit möglicherweise den Welt- und Heilsplan Gottes aufheben könnte, so muß eine neue Gedankenreihe hin-

zugefügt werden. Gott sieht nämlich die freien Taten der Menschen vorher und hat dementsprechend als Weltregent gewisse Gegengewichte von vornherein bereitgestellt. Zwar gestattet er die böse Wahl des Willens (*permissio*, z. B. Ps. 81, 13; Röm. 1, 24. 28), aber er leitet (*directio*, z. B. Gen. 50, 20; 1. Sam. 9, 17; 10, 21; 16, 7 ff.; Röm. 8, 28) und bestimmt (*determinatio* z. B. Ps. 66, 7; Jes. 10, 5 ff.) zugleich den gesamten Weltverlauf wie das einzelne Leben so, daß es doch den göttlichen Zwecken entspricht und tritt dadurch dem Bösen und seiner Auswirkung hemmend entgegen (*impeditio*, Gen. 20, 6; 31, 24; Num. 22, 12 ff.). Somit gibt Gottes Allmacht den Menschen zwar volle Freiheit des Wollens, aber indem er die Wirkungen und Folgen dieser voraussieht, schränkt er ihre Betätigung ein oder verhindert ihre Durchführung.

Dies ist im wesentlichen die Anschauung der alten lutherischen Dogmatiker, die bis zur Stunde in der Theologie wie der Praxis bestimmend wirkt. Aber wider sie erheben sich starke Bedenken. Ein leitendes Motiv der Theorie ist, von Gott jede Kausalität bezüglich des Bösen fernzuhalten. Aber diese Absicht wird doch bei genauerem Zusehen nicht erreicht, denn wenn Gott in Ewigkeit den Eintritt des Bösen voraussieht und den Menschen trotzdem so schafft, daß er des Bösen fähig ist und daß nach dessen Eintritt das ganze Menschengeschlecht ihm verfallen muß, so ist zwar zuzugestehen, daß er nicht als unmittelbare Ursache des Bösen auftritt, dagegen ist er immerhin als die mittelbare Ursache desselben anzusehen, indem er die Möglichkeit des Eintrittes und des Bestandes des Bösen schafft. Das ist durch den unklaren und auf Gott nicht wohl anwendbaren Begriff der *permissio* nur verhüllt, aber keineswegs ausgeschlossen. Zweitens ist es ein Selbstwiderspruch, wenn einerseits in der Hauptsache, nämlich der Entscheidung des menschlichen Willens wider den göttlichen Willen, dem ersteren die volle indeterministische Freiheit zugesprochen wird, dann aber nach vollzogener Entscheidung Gott wieder in Tätigkeit tritt und die Freiheit seinen Zwecken entsprechend beschränkt, sowohl dadurch, daß der einmal böse gewordene Mensch vermöge seiner Art böse bleiben muß als auch dadurch, daß Gott, wenn und soweit er will, den Menschen an der Ausführung und Ausbreitung des Bösen hindert. Endlich aber kommt auch in Betracht, daß der böse Wille durch die Gnade

doch in einen guten Willen verwandelt wird. Somit ist aber die zunächst angesetzte indeterministische Freiheit nur hinsichtlich der Entscheidung für das Böse eingehalten, während sie eingeschränkt wird hinsichtlich der Betätigung des Bösen und geradezu aufgehoben wird im Hinblick auf den Eintritt der Gnadenwirkung. Drittens, soll der Allmacht gegenüber zwar völlige Freiheit bestehen, da sonst der Eintritt des Bösen unbegreiflich ist, aber es wird dann doch auf dem Umwege der Präszienz der Sünde die Allmacht in Bewegung gesetzt zum Zweck der Beschränkung der Sünde und somit auch der Freiheit. Dann aber ist nicht einzusehen, warum nicht sofort die Allmacht in Wirkung tritt, sei es um Sünde nur in beschränktem Maße zu wollen, sei es um überhaupt sie nicht eintreten zu lassen. Dazu kommt, viertens, daß die Unterstellung der bösen Tat unter die Präszienz die Freiheit dieser Tat nicht minder aufhebt als die Unterstellung unter die Allmacht. Die böse Tat tritt nämlich ein in dem Gesamtzusammenhang des Weltgeschehens und ist daher ebenso durch eine besondere Kausalreihe bedingt als sie Bedingung zu einer solchen wird. Ihre Voraussicht faßt also auch diese doppelte Beziehung in sich. Ist nun aber der gesamte Weltzusammenhang nach christlicher Auffassung von Gott gewirkt und soll das sowohl von den Voraussetzungen als den Folgen der bösen Tat gelten, so ist nicht einzusehen, warum diese von Gott nur vorhergewußt, nicht aber auch gewollt sein sollte. Zudem ist es eine undurchführbare Behauptung, daß Gott das Böse zwar vorauswissen, aber nicht wollen könne. Wenn nämlich die böse Tat durchaus außerhalb der göttlichen Bestimmung liegt, so ist nicht einzusehen, woher die göttliche Präszienz von ihr stammen könnte. Denn wenn Gott alles vorausweiß, so ist das doch darin begründet, daß alles, was wird, durch seine Allmacht gewirkt ist (vgl. S. 424). Also kann von einem Vorherwissen Gottes nur unter Voraussetzung seiner Allwirksamkeit in bezug auf das Vorhergewußte geredet werden.

Der altorthodoxe Versuch will einerseits die unbeschränkte Freiheit des menschlichen Wollens im Hinblick auf den Eintritt der Sünde aber andererseits bezüglich ihrer Ausbreitung und Auswirkung auch den Gedanken der göttlichen Allmacht festhalten. Da nun die Allmacht an der unbeschränkten Freiheit eine freilich selbstgewollte Schranke hat, so wirkt Gott nicht das Wollen des freien Menschen,

aber er sieht es voraus, sofern er es aber voraussieht, beschränkt er es den Zwecken seiner Allmacht entsprechend. Also ergibt sich, daß die Freiheit ebenso durch die Allmacht als wiederum die Allmacht durch die Freiheit beschränkt ist. Hieraus folgt aber nicht die gewünschte organische Verbindung der beiden kollidierenden Gedanken, sondern beide heben einander auf. Die Allmacht, die nicht alles wirkt, ist nicht Allmacht, wie gezeigt ist S. 406. Und die Freiheit, die von der Allmacht beschränkt wird, ist nicht die indeterministische Freiheit, die sie doch in bezug auf die Sünde sein sollte. Wollte man aber hierbei auf den Satan als die eigentliche Ursache der Sünde rekurrieren, so würde zwar für diese Stelle des Systems der Widerspruch bis zu einem gewissen Grade beschränkt, um aber an einer anderen, nämlich der Entstehung des bösen Willens des Teufels, unter erschwerten Umständen wiederzukehren. Und dazu käme immer noch die Frage, warum denn der allmächtige Wille den teuflischen Willen aus einer ganz anderen Existenzsphäre in die Menschenwelt eingreifen läßt, wenn er doch überhaupt das Wirken der Kreatur zu beschränken nicht die Absicht hat. Somit ist die rein rationale Betrachtung unseres Problems bei den alten Dogmatikern nicht imstande es zu lösen. Da nun aber der Begriff der Allmacht als mit dem Wesen Gottes gegeben unantastbar ist, so muß der Fehler offenbar in der absoluten Fassung der menschlichen Freiheit liegen.

4. Wir werden uns also um eine sachentsprechende Fassung der menschlichen Freiheit bemühen müssen. Die Freiheit muß unter einem doppelten Gesichtspunkt angesehen werden. Sie ist zunächst ein in der menschlichen Geistigkeit enthaltenes Vermögen. Der Geist des Menschen ist also so veranlagt, daß er vermöge von Selbstbestimmung freie Akte zu vollziehen vermag. Diese Anlage ist an sich ein Bestandteil der menschlichen Natur und somit mit dieser von Gott geschaffen. Diese potentielle Fähigkeit ist nun aber an sich noch nicht Freiheit, sowenig die Fähigkeit zu denken schon Denken ist. Wie man erst dann vom Denken des Menschen redet, wenn er selbst seine intellektuelle Fähigkeit in Denkakten realisiert, so ist freies Wollen erst dann wirklich, wenn die Möglichkeit dazu in eigenen Wollungen aktualisiert wird. Demgemäß unterscheiden wir die bloße *potestas eligendi* von der freien Selbstbestimmung zum Wollen und Handeln. Indem der Mensch letztere selbst vollzieht und dadurch die

sonstigen Möglichkeiten des Handelns beiseite schiebt, gewinnt er das **Bewußtsein der Freiheit**. Dies wird hierdurch psychologisch verständlich, daß der Mensch in diesen Akten selbsttätig ist. Er wird durch diese Selbsttätigkeit das wirklich, was er vorher nur potentiell war, nämlich ein freies Wesen. Nicht auf dem Boden der Anlage zum freien Wollen, sondern aus der mannigfaltigen Betätigung desselben entsteht also das konkrete Freiheitsbewußtsein. Die Selbständigkeit des Wollens kommt hierbei der Persönlichkeit desto kräftiger zur Wahrnehmung, je umfänglicher die dem Willen sich darbietenden Möglichkeiten in objektiver wie subjektiver Hinsicht sind. Wenn nun aber der Mensch auf diesem Wege seiner Freiheit den Weltobjekten gegenüber inne wird, so gewinnt er dadurch noch keineswegs die theoretische Möglichkeit seine Freiheit auch in bezug auf das göttliche Wollen zu behaupten. Er kann den freien Akt entweder unter dem Eindruck starker überzeugender und fortreißender Motive vollziehen oder mehr aus inneren Impulsen und im Widerspruch gegen die genannten Motive. Im ersteren Fall wird er urteilen müssen, daß er sich von der göttlichen Ordnung des Weltzusammenhanges bestimmen ließ, im letzteren dagegen wird er erst bei genauerer Selbstprüfung des Zusammenhanges seiner Wollung mit dem letzten Prinzip aller Wirklichkeit inne werden. „Gott wirkt in uns das Wollen und das Vollbringen" hat Paulus geurteilt (Phil. 2, 13). Ebenso wird das religiöse Urteil immer lauten. Nicht nur die Fähigkeit zum freien Wollen, sondern auch den freien Willensakt selbst gibt uns der Allwirksame. Wir gewinnen also durch unsere Analyse das volle Verständnis für das Bewußtsein freien Wollens, sofern wir selbst aus mannigfaltigen uns subjektiv zugänglichen Möglichkeiten eine in Wirklichkeit umsetzen. Damit ist aber bloß erwiesen, daß wir im Zusammenhang des Weltgeschehens uns selbständig betätigen, keineswegs aber, daß wir in unserem aktuellen Wollen von dem göttlichen Wollen unabhängig sind. Aber auch die Unabhängigkeit von dem Weltgeschehen hat nicht den Sinn, als wenn der Mensch in bezug hierauf willkürlich wollte, denn auch wenn er sich den nächstliegenden Ursachen entzieht, ist sein Wollen und Tun doch jederzeit von dem allwirksamen Willen bestimmt, der sich in dem Gesamtgeschehen der Welt auswirkt. Für Freiheit würden wir also, genauer geredet, besser **Selbstwollen** sagen im Sinn der **Selbstbe-**

stimmung. In diesem Sinn gilt die Freiheit dann sowohl in bezug auf die innerweltlichen Kausalitäten als auch in bezug auf den absoluten Willen. Das ist das Wesen der Freiheit, daß es kein erzwungenes oder naturnotwendiges Wollen gibt, sondern daß alles, was ich will, von mir selbst vermöge von Selbstbestimmung gewollt wird. Als sich selbstbestimmendes Ich bin ich also frei wie im Verhältnis zur Welt, so auch im Verhältnis zu Gott. Mag immerhin dies mein Wollen objektiv von außen her gewirkt sein, so ist es doch mein eigenes Wollen und infofern frei.

In dem Willensakt erfaßt das menschliche Ich selbst einen Zweck. Dementsprechend gestaltet es die eigenen Kräfte wie die es umgebenden Objekte zu Mitteln der Erreichung dieses Zweckes. Hierdurch entsteht in dem Menschen das Bewußtsein schöpferischer Tätigkeit, indem er den Dingen und Verhältnissen eine Prägung und Richtung verleiht, die ihnen an sich nicht eigen wäre. In dieser Benützung des Gegebenen oder in der Gestaltung des Möglichen zu einer besonders bestimmten Wirklichkeit findet der Mensch das Freiheitsbewußtsein, das aus der Selbstbestimmung hervorging, bestätigt. Dies begründete in ihm das Bewußtsein psychologischer Freiheit, jenes macht ihn seiner praktischen Freiheit gewiß. Auch in der Gestaltung der Welt zu Mitteln zum Zweck verhält es sich nicht so, als wenn dadurch das göttliche Wirken objektiv ausgeschaltet würde, sondern daß der Mensch dies Geschehen selbst will, macht sein Wirken zur freien Tat. Nicht wie eine blinde Naturkraft bestimmt er das Objekt oder wird er von ihm bestimmt, sondern er selbst ist es, der bestimmt werden oder auch bestimmen will. Nun findet er sich aber in diesem Bestreben mit vielen anderen Willen zusammen. So entsteht ein Geisterreich, das sich vermöge des Selbstwollens über das Naturreich erhebt und sich von dem Mechanismus dadurch innerlich befreit, daß es auf ihn einwirkt in der Richtung auf selbstgewollte Zwecke. Eine neue Welt wird dadurch entdeckt, die Welt selbstwollender Geister, die sich auf dem Wege von dem Druck des Mechanismus oder den Trieben des Vitalismus im Weltgeschehen befreit, daß sie diese selbst will und sie dadurch zum Mittel für die selbstgewollten Zwecke macht.

5. Wollte man aber sagen, daß trotz alledem das Bewußt-

sein unter dem Zwang der natürlichen Notwendigkeit zu stehen nicht aufgehoben werde, so übersieht man den für das religiöse Bewußtsein entscheidenden Punkt. Für dieses ist ja das Bestimmtwerden durch die Naturordnung letztlich ein Bestimmtwerden durch den göttlichen Willen. Der Drang und Zwang der Natur wird hierdurch verwandelt in die persönliche Macht des ewigen gütigen Gotteswillens. Es ist nicht mehr der Zwang eines natürlichen Gesetzes, sondern es ist die Wirkung des uns unendlich überlegenen und doch verwandten Geistes auf unseren Geist. Geistiger Wille aber zwingt oder vergewaltigt nicht, sondern er belebt und bewegt unseren Willen derart, daß sein Wollen unser Wollen wird oder daß wir uns innerlich selbst zu dem bestimmen, wozu er in unserem Inneren uns bestimmt. Das gilt schon von dem Verhältnis der geschaffenen Willen untereinander, bei welchen fast immer mancherlei natürlich suggestive Momente mit hereinspielen. Es gilt aber in voller Reinheit von dem Verhältnis des Urwillens, in dem unser Wollen vorgebildet und beschlossen ist, zu unserem Willen. Wenn dies rein geistige Leben unseren Geist bewegt, wird dieser nicht beschränkt, sondern in die Richtung gezogen, die seiner Geistigkeit entspricht (vgl. auch S. 131). Wie der Urwille frei und geistig in dem geschaffenen Willen wirkt, so wird auch diese Wirkung in freier Geistigkeit selbstwillig von letzterem aufgenommen. Der absolute Geist vergewaltigt die Geister nicht in der Weise des Naturmechanismus, sondern er überwältigt sie nach der Art, wie der stärkere und reifere Geist den schwachen und unreifen Geist durchdringt und bestimmt, sodaß dieser selbst will, was jener in ihm und für ihn will. So befreit uns die geistige Gemeinschaft mit dem Herrn der Welt von dem Druck der Gesetze der Welt, sofern sie hinfort nur empfunden werden als Mittel des absoluten Geistes, der mit unserem Geist in leitende Gemeinschaft tritt. Hierin findet dann das Freiheitsbewußtsein seinen Abschluß. Die Notwendigkeit des Naturgeschehens, die uns umgibt, ist nur ein Mittel des Geistes, der sich unserem Geist zur Gemeinschaft erschließt. Sofern diese Gemeinschaft aber Willensgemeinschaft ist, wird das, was uns zunächst drückt und beschränkt, zu etwas, was wir selbst wollen. Wird uns das Bestimmtwerden unseres Wollens zu einem Bestimmtwerden durch Gottes Willen, so ist es wegen unserer Gemeinschaft mit Gott zugleich freie Selbstbestimmung.

Hiermit ist die Höhe der menschlichen Persönlichkeit, wie sie sich in der christlichen Religion darstellt, bezeichnet. Auf dieser Höhe herrscht das Bewußtsein völliger Freiheit, sofern wir selbst wollen, was Gott will. Die Macht, die alles bindet, ist hinfort mit uns so verbunden, daß sie, indem sie uns bindet, uns zugleich befreit. Das Erleben der eigenen freien Persönlichkeit ist von lebhaften Gefühlen der Sicherheit in der Welt und der Freude an dem freien Dienst Gottes begleitet. An diesem Punkt empfiehlt es sich einer weiteren Form der religiösen Freiheit, die sich in dem Gebetsleben zeigt, zu gedenken (vgl. m. Ethik[2] § 39). Alles Gebet geht aus dem Bewußtsein der persönlichen Gemeinschaft mit Gott hervor. Diese Gemeinschaft treibt uns dazu an, als Geist dem absoluten Geist gegenüberzutreten und unsere Gedanken ihm auszusprechen. Sofern seine allmächtige Liebe uns umfängt und den Gang unseres Lebens zu unserem Heil bestimmt, haben wir das Bedürfnis einerseits das, was uns durch Gott geworden, im Dank anzuerkennen, andererseits aber das, was uns noch fehlt, bittend von ihm zu erwarten. Wir wissen, daß er es uns „auch ohne unser Gebet" geben will und gegeben hat, aber wir sind innerlich bereit sowohl anzuerkennen, daß von ihm alles Gute gekommen ist als auch daß es uns weiter gemäß unserem Bedarf kommen wird. Das eine wie das andere bezieht sich zunächst auf die innere Förderung unseres Lebens, dann aber auch auf alle äußeren Geschicke und Verhältnisse, sofern auch diese zu unserem inneren Leben in Beziehung stehen. Mit dieser Aussprache unserer Gedanken und Wünsche vor Gott ist aber verbunden das Bewußtsein, daß Dank wie Bitte von Gott gehört werden und unsere Bitten auch, wenn es uns fördert, von ihm erfüllt werden (vgl. hierzu Ethik § 39, 10f.). Wenn wir nun diese Grundlinien des Gebetslebens zu dem Freiheitsbewußtsein in Beziehung setzen, so ergibt sich, daß der Mensch im Gebet sich als ein selbstwollendes Ich nicht nur der Welt, sondern auch Gott gegenüber betätigt. Ihm gerade ist Gottes Gabe geworden, er selbst hat sie angenommen und er ist dessen gewiß, daß Gott seine Bedürfnisse auch weiterhin erfüllen wird. So steht er Gott gegenüber nicht als bloßes Objekt, sondern als freies Subjekt, das als Geist Gott zu nahen und sein Wollen auch vor ihm auszusprechen vermag. Somit ist das Gebet ein Erweis des freien Selbstseins auch dem letzten Grund alles Seins gegenüber.

Daß der Mensch nicht nur ein Werkzeug unter den übrigen in Gottes Weltplan ist, sondern daß er als Ich frei Gott als einem Du begegnet, das zeigt die Tatsache des Gebetes. Es ist somit ein Faktor, der für das Verständnis der menschlichen Freiheit von maßgebender Bedeutung ist.

6. Wenn man nun diese Gedanken, welche die menschliche Freiheit auch in dem Verhältnis zu Gott nachweisen, gewonnen hat, so kann die Frage aufgeworfen werden, ob wir etwa von hier aus auch eine metaphysische Freiheit des Menschen annehmen dürfen. Der Sinn dieses Begriffes müßte folgender sein. Da Gott den Menschen frei gewollt hat, so bildet die menschliche Freiheit ein zweites Prinzip in dem Weltgeschehen neben dem göttlichen Willen, das als solches von nichts anderem und auch nicht von Gott bestimmt werden kann, sondern sich lediglich selbst bestimmt. Man könnte zur Begründung dieser Annahme dem Vorstehenden etwa folgende Argumente entnehmen. Die Selbstbestimmung soll bei allen Taten des Menschen vorausgesetzt sein und sie soll lediglich von dem Menschen selbst vollzogen werden: dann aber ist sie entweder von nichts anderem bestimmt oder sie ist überhaupt nicht. Da sie nun aber ist, ist sie von nichts bestimmt und somit frei als ein metaphysisches Prinzip. Man kann hinzufügen, daß wenn sich zeigte, daß Geist auf Geist überhaupt nicht in der Art des Zwanges einwirke, der menschliche Geist unmöglich von dem absoluten Geist bestimmt werden könne, denn dies laufe bei der absoluten Macht des einen Faktors doch nur auf Zwang heraus. Daher müsse man urteilen: wird der menschliche Geist von dem göttlichen bestimmt, so ist weder der eine noch der andere Geist. Da sie aber beide Geist sind, so wird der eine auch nicht von dem anderen bestimmt. Und man kann endlich argumentieren: gibt es freie Anerkennung der Gottestaten und selbstgewollte Wünsche nach neuen Gottestaten in dem Gebet, so ist entweder kein Gebet oder das Gebet ist nur ein Selbstgespräch Gottes. Da aber Gebet ist, so muß es aus der freien durch nichts determinierten Selbstbestimmung des Menschen oder aus metaphysischer Freiheit hervorgehen.

Indessen diese Argumente verfangen nicht, es sei denn, daß man auf den Atheismus und die Leugnung der Schöpfung hinaussteuerte. Diese Voraussetzungen sind aber für uns ausgeschlossen.

Wir könnten die dargelegte Auffassung also nur so gelten lassen, daß man bloß die Möglichkeit zur freien Selbstbestimmung auf Gottes Schöpfung und Erhaltung zurückführte, dagegen die Aktualisierung der Selbstbestimmung ausschließlich der menschlichen Freiheit überließe. Das käme dann im wesentlichen auf die altorthodoxe Auffassung hinaus und unterläge daher auch den gleichen Bedenken, die wider diese erhoben werden mußten (s. S. 488f.). Da die Freiheit nicht in einer ruhenden naturhaften Potenz, sondern in selbstgewollten Akten sowie der aus diesen hervorgehenden habituellen Willensrichtung besteht, so ist die Mitteilung von Freiheit vom Standpunkt des Schöpfers her auch nur als die Kausierung dieser Akte zu denken. Und da die Freiheitsakte mitwirkende Ursachen zur Gestaltung des Weltverlaufes sind, dieser aber in seiner Ganzheit von Gott bestimmt wird, so können auch diese mitwirkenden Ursachen nur als von ihm gewirkt angesehen werden. Somit kann aber auch die freie Betätigung der Menschen ebensowenig wie ein anderes Geschehen in der Welt als ein zweites Prinzip neben dem göttlichen Willen gedacht und den Wirkungen dieses entnommen werden. Daher scheitert der vorgetragene Versuch die metaphysische Freiheit zu begründen an der Allmacht Gottes, wie sie sich in der Schöpfung und Erhaltung der Welt darstellt. Dieser Versuch ist also nur ein Beispiel der schlechten Methode zwei einander widerstrebende Wahrheiten dadurch miteinander auszugleichen, daß man entweder die eine unterschlägt oder beide halbiert und so ein scheinbares Ganze hervorbringt, dessen Teile dauernd einander widerstreben. Wir müssen daher auf die metaphysische Freiheit in dem genannten Sinn verzichten. Die Argumente aber, die wider unsere Auffassung vorgebracht werden, beruhen allesamt auf dem Mißverständnis, daß Freiheit eine ruhende Zuständlichkeit oder eine natürliche Möglichkeit des Menschen sei. Nun wird sie aber in Wirklichkeit an der Aktualität des Menschen erlebt und besteht darin, daß der Mensch das, was er will, bewußt selbst will. Diesem Selbstwollen erwächst aber daraus keine Beschränkung, daß der Mensch das will, was er will, indem Gott es will. Da aber weiter auf dem Gebiet des Geistes Zwang überhaupt nicht möglich ist, so ist diese Bestimmung des menschlichen Willens durch Gott eben nicht als naturhafter Zwang aufzufassen wie auch die Gegenüberstellung von Gott und Mensch im Gebet zwar zwei

Subjekte einander entgegengesetzt, die als geistige miteinander verkehren, keineswegs aber das Bestimmtwerden des einen durch das andere ausschließt, sofern eben dies als geistiger Verkehr nicht in Zwang besteht, vgl. S. 494.

7. Die menschliche Freiheit ist hiernach nicht Freiheit von der göttlichen Allmacht, was ein ebenso gottloser als sinnloser Gedanke wäre, sondern sie ist Freiheit von dem Naturzwang und zwar gerade dadurch, daß Gott uns seines geistigen Willens inne werden läßt und uns vermöge der so erweckten Selbstbestimmung innerlich über den Naturzwang erhebt. Nicht also handelt es sich bei der Freiheit darum, daß der Mensch durch seine Freiheit hier und dort einmal quantitative Lücken in der göttlichen Allwirksamkeit hervorbringt, sondern darum, daß er durch Innewerden der göttlichen Allwirksamkeit in freier Selbstbestimmung ein qualitativ neues Wirken in der Welt erreicht. Nachdem wir dies festgestellt haben, muß endlich gefragt werden, ob wir diese Freiheit als eine bloß subjektive Auffassung oder eine Einbildung anzusehen haben oder als eine objektive Realität. Wenn wir uns für letzteres entscheiden, so denken wir die Freiheit nicht wie einen Komplex chemischer Kräfte oder wie die Ordnung eines Naturgesetzes. Damit ist aber ihre objektive Realität keineswegs in Abrede gestellt. Zunächst ist nämlich die Freiheit nicht etwa eine subjektive Eigentümlichkeit einzelner sonderlich gestimmter Geister, sondern sie ist als ein leitendes Motiv der Gesamtheit aller Geister gemeinsam. Jedes geistige Wesen setzt sie ohne Weiteres in den übrigen voraus und kann sich auf Grund dieser Voraussetzung mit ihnen verständigen. Die Freiheit ist somit ein Merkmal, das konstitutiv für die Art jedes Geistes ist. Obwohl sie also nur in den geistigen Subjekten existiert, muß sie als für eine Gattung konstitutiv gerade ebenso wie der Geist selbst, von dem sie untrennbar ist, als eine objektive Realität betrachtet werden. Ist der Mensch als Mensch objektive Realität nur dann, wenn wir seine subjektive Geistigkeit mitdenken, so gilt dies auch von der Freiheit als einem unablösbaren Merkmal dieser. — Sodann aber ist festzustellen, daß die Freiheit für den Menschen nicht nur als eine sein Leben verklärende Idee in Betracht kommt, sondern daß sie das wirksame Prinzip für ein schöpferisch gestaltendes Handeln wird. Dies erweist sich als produktiv nicht nur in der Leitung der natürlichen Kräfte in der Welt, sondern

auch in der wechselseitigen Wirkung der Geister untereinander. Die wirkliche Welt ist so, wie sie ist, weil freie Geister in ihr walten und wirken. Es ist kein Einwand hiergegen, daß Gott sie zu diesem Wirken bestimmt, denn das kann ebenso von allen natürlichen Kräften gesagt werden. Erweist sich also Freiheit als wirksames Prinzip, so ist auch unter diesem Gesichtspunkt ihre Objektivität zu behaupten. — Endlich aber denken wir auch daran, daß nur, indem Freiheit ist, die besondere Realität der Religion als einer Lebensgemeinschaft mit Gott besteht. Die Bewegung, die dem Menschen aus dieser Gemeinschaft wird, gibt ihm nicht nur neue Aufgaben, die er in dem konkreten Rahmen der sichtbaren Welt sich und anderen zum Heil ausführt, sondern auch ein neues Bewußtsein von seiner Stellung in der Welt und von dem Sinn des Lebens. Der Mensch wird wirklich anders, „eine neue Kreatur" in diesem selbstbejahten und selbstgewollten Leben des Verkehrs mit Gott. So ist auch von diesem Gesichtspunkt her von der Realität der Freiheit zu reden.

Durch Freiheit entsteht also ein neuer Daseinstypus in dieser Welt. Die freie Persönlichkeit ist eine andere Kreatur als das bloße Lebewesen. Auch sie führt freilich wie die sonstigen Typen in der Welt nur das aus, wozu der Urwille sie bestimmt, denn sonst wäre sie kein Teil der Welt und überhaupt nichts. Aber sie tut dies nicht unter dem Druck des Mechanismus und nicht unter den Trieben der Vitalität, sondern sie tut es, indem sie selbst von innen heraus mit Bewußtsein es will. Alles, was ist, ist aus dem ewigen Willen und untersteht seiner Bestimmung, aber nur die freie Persönlichkeit ist dazu befähigt diesen Willen als Geist zu empfinden und darum sein Wollen selbstwillig, frei und freudig zum eigenen Wollen zu machen. Alle sonstige Kreatur ist im Daseinsgefüge nichts anderes als eine unter den *causae secundae*, die freie Persönlichkeit dagegen erhebt sich vermöge ihrer Vereinigung mit der *causa prima* über diese Stellung, sofern sie in ihrer Geistigkeit das selbst will, was die erste Ursache will. Für die Persönlichkeit ist die Kausalität im Weltgeschehen kein zwingendes Joch, sondern ein sicheres Mittel zur Erreichung der von ihr selbst gewollten Zwecke. — Das ist es also um die freie Persönlichkeit, wie sie auf der Grundlage der Denk- und Willensfähigkeit oder der geistigen Natur als Menschen sich in den Akten der Selbstbestimmung und des Selbstbewußtseins sowie in der von

ihnen gewirkten geistigen Lebensrichtung darstellt. Über das Verhältnis der Freiheit dieser Akte und dieser Richtung als eines Selbstseins und Selbstwollens, als eines Selbststandes der Existenz zu der göttlichen Allmacht sind wir zu einem Resultat gelangt. Freilich haben wir dabei bisher das schwerste Problem, nämlich das Verhältnis des bösen Willens zu der göttlichen Allwirksamkeit, bei Seite gelassen. Wir werden die Frage daher noch einmal aufnehmen müssen, wenn wir uns über den bösen Willen oder die Sünde verständigt haben werden.

8. Nachdem wir den Menschen als freie Persönlichkeit kennen gelernt haben, sind wir nunmehr in der Lage den Rest der alten Schöpfungserzählung auf seinen religiösen Gehalt hin zu prüfen. — Dort spricht Gott, als er zur Schöpfung des Menschen kommt, die Absicht aus ihn zu machen „zu unserem Bilde gemäß unserer Ähnlichkeit", sodaß sie herrschen über alle Tiere (Gen. 1, 26). Die Norm, nach welcher der Mensch geschaffen wird, ist also die Ähnlichkeit mit Gott, das Ziel, daß er zu einem Bilde Gottes werde. Hierdurch wird aber der Mensch zur Herrschaft über die Kreatur befähigt. Dazu treten dann noch als weitere Züge die Benennung der Tiere sowie die Fähigkeit zu Willensaufgaben (den Garten bebauen, nicht essen vom Erkenntnisbaum). Somit kann man nach dem Zusammenhang sagen, daß die Gottesbildlichkeit des Menschen in seiner geistigen Willensart und der darin enthaltenen Freiheit des Handeln besteht. Wenn man, wie angemessen, die Differenz des religiösen und des wissenschaftlichen Ausdruckes nicht vergißt, so wird man zugestehen, daß die von uns in diesem Paragraphen entwickelte Anschauung von dem Menschen als freier Persönlichkeit dem entspricht, was die Genesis als die Gottesbildlichkeit des Menschen bezeichnet. Sofern also der Mensch freie Persönlichkeit ist, ist er Bild Gottes. Das heißt, der Mensch ist das abbildlich der sonstigen Welt gegenüber, was Gott urbildlich ist, nämlich Geist oder freie sich selbstbestimmende und selbstbewußte Persönlichkeit.

Dieser Begriff der *Imago dei* ist nun von der Dogmatik aufgenommen und über die einfachen Gedanken der Genesis hinausgeführt worden. Indem man den Begriff zu der ursprünglichen Güte oder Gerechtigkeit des Menschen in Beziehung setzte, kam man zu der Unterscheidung einer *generaliter* und *specialiter* zu fassenden Gottesbildlichkeit. Jene bezieht sich auf die dem Men-

schen dauernd bleibende geistige Art, diese auf die durch die Sünde verlorene und durch die Gnade wiederhergestellte gottgemäße Betätigung dieser Art: *imago est in homine* und *homo est imago.* Man konnte sich für ersteres auf Jak. 3, 9 und 1. Kor. 11, 7, für letzteres auf Eph. 4, 24 berufen.

Dies führt uns zu der Frage, welche Bedeutung diesem Begriff oder der Lehre von der *iustitia originalis*, welche dem Menschen im Paradiese mit der Gottesbildlichkeit gegeben sei, in der Dogmatik zusteht. In dem altkirchlichen System dachte man an die von dem Schöpfer dem Menschen mitgeteilte Beschaffenheit, vermöge welcher er Gott wohlgefällig war. Diese hat der Mensch durch die Sünde verloren. Sie wird dann durch die Erlösung wiederhergestellt. Somit ist die paradiesische *iustitia originalis* der Maßstab, an dem die Tiefe des menschlichen Falles sowie die Größe der Wohltat der Erlösung zu erkennen ist, denn was der erste Adam verloren, hat der zweite Adam wiedergebracht. Die katholische Lehre pflegt hierbei die Gerechtigkeit dem Menschen erst nach seiner Schöpfung als ein *donum superadditum* mitgeteilt werden zu lassen, während der Protestantismus sie schon in dem Schöpfungsakt dem Menschen gegeben sein läßt. Nach letzterem gehört also die ursprüngliche Gerechtigkeit zu dem Wesen des Menschen, während erstere sie unter dem Gesichtspunkt einer besonderen Erhöhung des Menschenwesens auffaßt, die als Gnade oder eine übernatürliche Beschaffenheit den Menschen erst gottgefällig macht. Diese Konstruktion dient dem Interesse die Parallele zwischen dem, was Christus dem natürlichen Menschen tut und dem, was Gott im Paradiese ihm gewährte, indem hier wie dort die Eingießung einer „geschaffenen Gnade" angenommen wird, genau festzuhalten. Sobald man aber letzteren Begriff aufgibt und die Gnade als die wirksame Liebe Gottes auffaßt (S. 412f.), wie es der Protestantismus tut, wird die Theorie von dem *donum superadditum* gegenstandslos. Damit ist aber die Frage nach der Bedeutung der Urgerechtigkeit in dem dogmatischen System nicht beantwortet. Heute wird kaum jemand im Ernst Adams Bild als Maßstab zur Erkenntnis des Wesens der sittlichen Gerechtigkeit benutzen wollen. Dem steht schon das entgegen, daß dies Bild vielzuwenig sittliche und religiöse Züge enthält, als daß es hierzu in Gebrauch genommen werden könnte, wie denn auch der Erzähler nicht einen derartigen Zweck im Auge gehabt hat.

Will man dem bezeichneten Problem wissenschaftlich nähertreten, so ist die Frage dahin zu präzisieren, ob der Mensch zugleich mit seiner Schöpfung von Gott zu Frömmigkeit und Sittlichkeit bestimmt worden ist, oder ob er diese sich erst vermöge seiner Entwicklung — etwa durch *merita de congruo* — selbst erworben hat. Nun haben wir gesehen, daß, auch wenn die menschliche Natur durch Entwicklung aus anderen Lebewesen hervorgegangen sein sollte, der Mensch als Mensch von Gott erst dann geschaffen ist, als er ein geistiges Wesen wurde, vgl. S. 473 f. Die Frage ist also genauer so zu stellen, ob mit der Geistigkeit des Menschen bereits seine religiöse und sittliche Anlage gegeben war. Indem nun der Mensch als Geist die Fähigkeit freiwollend von dem absoluten Geist bestimmt zu werden und denselben zu erkennen hat, ist die altprotestantische Auffassung richtig, nach der mit der Schöpfung des Menschen auch seine religiöse und sittliche Art gegeben ist. Die Geistigkeit des Menschen schließt also in sich seine religiöse und sittliche Anlage, denn geistiges Leben ist nur, sofern es zu dem Geist schlechthin Beziehung hat.

Hiermit ist aber keineswegs gesagt, daß diese an sich seiende Beziehung bei dem ersten Menschen, der dieses Namens wirklich würdig war, sich bereits in einer Fülle aller Tugenden und in einer allumfassenden Erkenntnis — die Alten preisen etwa die *doctrina* Adams — zeigte, daß die ersten Menschen also einen abgeschlossenen Typus der Gerechtigkeit und Vollkommenheit darstellten. Der alte Erzähler der Genesis hat hierin einen feineren Blick als die Dogmatiker gehabt, wenn er die Primitivität der Aufgaben und Taten der ersten Menschen hervorhebt. Wie auf allen Gebieten des geistigen Lebens die an sich seiende Geistigkeit sich erst allmählich je nach den sich ihr darbietenden Beziehungen und Möglichkeiten zur Fülle und Reife ihres Wesens selbst entfaltet, so muß es auch hinsichtlich der höchsten geistigen Funktionen des Menschen, d. h. der Frömmigkeit und Sittlichkeit, angenommen werden. Was uns in dieser Hinsicht die Bildungs- und Kulturgeschichte erkennen lehrt, wird reichlich bestätigt durch die Religionsgeschichte. Wie von dem schlechthin vollkommenen Menschen Jesus gesagt wird, daß er gelernt habe von seinem Anfang an bis zu dem letzten (Luk. 2, 40. 46; Hbr. 5, 8), so gilt das von jedem Menschen und erst recht von den ersten Menschen, die nicht wie die Späteren aus dem Brunnen

der Tradition zu schöpfen in der Lage waren. Demgegenüber verfängt die Berufung auf die Sündlosigkeit der ersten Menschen um so weniger, als es ja auch von dem sündlosen Jesus gesagt ist. Die Religion aber von dieser allgemeinen Regel geistigen Lebens auszunehmen geht um so weniger an, als sie die straffste Konzentration des geistigen Lebens erfordert und jede religiöse Erfahrung von einer inneren Entwicklung zu berichten weiß. Hiermit soll keineswegs gesagt sein, daß die ersten Menschen ohne Religion und Sittlichkeit waren, vielmehr ist von Anfang an ein Funktionieren der ihnen hierzu gewordenen Anlage anzunehmen, das unbehindert durch Reflexion und Kritik der Späteren sich weit mächtiger in ahnenden Intuitionen und unmittelbaren Willensimpulsen geregt haben mag, wie die Phantasie es gern näher ausführt, als es auf den ersten Blick wahrscheinlich ist. Aber so sehr man dies annehmen mag, so sicher ist es natürlich, daß auch Frömmigkeit und Sittlichkeit sich in dem Anfang des Menschengeschlechtes in den naiven und primitiven Formen erster geistiger Regungen bewegt haben. Wir stellen also keineswegs eine Entwicklung von Religion und Sittlichkeit in Abrede, sondern wir behaupten nur, daß beide schon in dem ersten Anfang der Menschheit als mit ihrer Geistigkeit gegeben bestanden haben.

9. Die Lehre vom Urstand will somit nicht einen Maßstab herstellen zur Erkenntnis des Abfalls oder der Wiederherstellung des Sünders. Sie will aber den Tatbestand feststellen, daß der menschliche Geist von Anbeginn an auf Religion und Sittlichkeit angelegt und somit deren fähig war. In dem Grade also als der Mensch die ihm gewordenen geistigen Potenzen in seinem Leben aktualisierte, sind auch Frömmigkeit und Sittlichkeit als Richtung wie Tat zu Realitäten seines geistigen Lebens geworden. Indem er aber diese beiden durch die böse Richtungnahme seines Willenslebens beschränkt und in die Irre geleitet hat, ist auch sein geistiges Leben verkürzt und verwirrt worden. Das wird in dem dritten Teil unseres Systems aufzuzeigen sein. Hier ist es genug an dem Resultat, daß Religion und Moral geistige Funktionen sind, die zu dem bestimmungsmäßigen geistigen Leben des Menschen gehören. — Wenn nun aber der Schöpfungsbericht den Menschen mitsamt der übrigen Kreatur von Gott als „sehr gut“ beurteilt werden läßt, so soll damit die Beschaffenheit bezeichnet werden, die ge-

eignet war die von Gott gewollte Betätigung auf dem Wege einer zeitlichen Entwicklung zu erreichen. Das Prädikat „gut" kann sowohl als Anerkennung des Verwirklichthabens des Zieles einer bestimmungsmäßigen Entwicklung gemeint sein wie auch als Anerkennung der zur Verwirklichung dieses Zieles geeigneten Beschaffenheit. Am Anfang einer Entwicklung kann es nur in letzterem Sinn verstanden werden. So ist es also auch hier zu begreifen, wenn der Mensch mitsamt der übrigen Schöpfung als gut bezeichnet wird. Er war gut, sofern ihm die Möglichkeit geworden war selbstwollend in dem Zusammenhang des Lebens gut zu werden.

Hier pflegt nach dogmatischer Tradition auch die Frage nach der Unsterblichkeit des ersten Menschen aufgeworfen zu werden. Da der Tod der Sünde Sold ist (Röm. 6, 23 vgl. 5, 12f.), schließt man, daß ohne den Eintritt der Sünde der Mensch nicht hätte sterben müssen. Aber diese Annahme widerspricht den Tatsachen der Erfahrung und ist auch nicht aus der angeführten Paulusstelle herzuleiten. Was ersteres anlangt, genügt es auf die allgemeine Sterblichkeit der Lebewesen hinzuweisen, die doch in keinerlei Zusammenhang mit der Sünde steht, sowie auf die Unmöglichkeit, daß die Erde alle ihre Kinder beherbergen könnte, wenn nicht die vorangegangenen Generationen den folgenden allmählich Platz machten. Es ist daher einfach unmöglich von einer Menschenwelt zu reden ohne den leiblichen Tod in ihr anzunehmen. Eine derartige Folgerung ist aber auch dadurch nicht erfordert, daß man den Tod als Strafe für die Sünde betrachtet. Paulus selbst ist der Überzeugung gewesen, daß Fleisch und Blut das Reich Gottes nicht zu ererben vermögen und hat daher eine Verwandlung der natürlichen Leiblichkeit in ein *σῶμα πνευματικόν* für nötig erklärt (1. Kor. 15, 44. 50f. 53f.; 2. Kor. 5, 2). Indem der Mensch durch die Sünde sich den sinnlichen Begierden überläßt, ist er dem Tode verfallen, der bereits während seines irdischen Lebens eintritt und dann seine Vollendung in dem leiblichen Sterben findet (Röm. 7, 9f. 13. 24). Sofern also der Mensch die Gemeinschaft mit dem ihn bestimmenden göttlichen Geist aufgibt, verfällt er dem Tode und geht hoffnungslos dem Sterben entgegen. Dem steht gegenüber, daß wenn der göttliche Geist Christi ihn wieder bewegt, er des ewigen Lebens gewiß wird und daher auch dem leiblichen Tode mit der

Hoffnung ewigen Lebens entgegengeht (2. Kor. 5, 4f.; Röm. 8, 9—11. 13. 23). Was Paulus will, ist also, daß durch die Sünde der Mensch hoffnungslos innerlich wie äußerlich dem Tode verfällt, daß der göttliche Geist dagegen Leben und Hoffnung wiederherstellt. Das ist der Sinn des Gedankens, daß wir in Adam sterben, aber in Christus lebendig werden (1. Kor. 15, 21; Röm. 5, 12. 18). Demnach ist nach Paulus das leibliche Sterben als solches noch keineswegs das Gericht, sondern erst das infolge der Sünde eintretende hoffnungslose Preisgegebensein dem Tode ist Gericht. Wer von dem Geist Gottes geleitet wird, lebt und wird leben, wer von der Macht der Sünde bestimmt wird, stirbt und bleibt dem Tode preisgegeben. Ist dies aber die eigentliche Meinung des Paulus, so liegt kein Grund vor um seiner Autorität willen den leiblichen Tod für die nichtsündigen Menschen auszuschließen, denn nicht dieser an sich ist das Gericht, sondern er wird erst dadurch zum „Sold der Sünde“, daß der Mensch, des wahren Lebens entleert, nicht mehr dem Leben, sondern dem Tode als letztem Ziel entgegengeht. Ist also nach keiner Richtung hin ein Ausbleiben des leiblichen Todes für den nicht sündigen Menschen zu begründen, so ist andererseits auch kein Grund vorhanden in Abrede zu stellen, daß dem ersten Menschen die geistige Unsterblichkeit so zustand wie dem Menschen überhaupt und daß er daher vermöge der Gemeinschaft mit Gott dem sinnlichen Sterben mit der Hoffnung ewigen Lebens entgegenzusehen vermochte, fehlt doch auch auf den niederen Religionsstufen diese Hoffnung den Menschen nicht oder doch nicht völlig.

Man könnte an diesem Punkte der Frage nachdenken, ob und inwiefern aus der geistigen Persönlichkeit ihre Fortexistenz nach dem Tode abgeleitet werden kann, das heißt also, ob mit der geistigen Personalität des Menschen die Unauflöslichkeit derselben verbürgt ist. Indessen bleibt diese Untersuchung besser dem letzten Teil dieses Werkes vorbehalten, in dem von dem Tode und dem Leben nach dem Tode zu handeln sein wird. Die gegenwärtige Erörterung war nur veranlaßt durch die Notwendigkeit zu einer altdogmatischen These über den Urstand des Menschen Stellung zu nehmen.

§ 22. Der Mensch als soziales und historiales Wesen sowie die göttliche Weltregierung in der Geschichte.

1. Wir haben bisher den Menschen als Naturwesen und als Persönlichkeit kennen gelernt. Diese beiden Begriffe stehen in dem logischen Gegensatz der natürlichen Möglichkeit und der personalen Aktualität zueinander. Sie bilden somit ein geschlossenes Ganze, das ein drittes koordiniertes Glied nicht zuläßt. Andererseits ist aber fraglos in der bisherigen Darstellung des Menschen eine Lücke wahrnehmbar. Wenn wir nämlich an die besonderen Beziehungen der Menschen sowie ihrer wechselnden Generationen untereinander denken, ohne die es nicht wirkliche Menschen und auch kein religiöses Leben geben kann, so wird ersichtlich, daß unsere Darstellung einer Ergänzung bedarf. Diese fügt nun nicht eigentlich ein neues Glied zu der bisherigen Einteilung hinzu, sondern sie wendet das Gesetz der Wechselwirkung, das die Vielheit in der Welt zur Einheit zusammenhält, auf den Menschen an. Dies geschieht in dem doppelten Sinn, daß der Mensch als Naturwesen auf eine sinnliche wie geistige Wechselwirkung angelegt ist und daß er somit in seiner freien Selbstaktualisierung in Wechselwirkung wie mit den Naturwesen so auch mit den ihm gleichartigen Personwesen tritt. Letztere dem Menschen eigentümliche Beziehung fassen wir zusammen in dem Begriff der Sozialität. Während wir aber auch bei den höher entwickelten Tieren eine gewisse Analogie hierzu finden, ist nur bei dem Menschen ein weiterer charakteristischer Zug zu bemerken, der in dem Maße als die Personalität sich entfaltet, immer schärfer hervortritt. Es ist die Tendenz der Geister die von ihnen gemeinsam geschaffenen Gedanken, Ziele und Urteile als eine objektive Realität anzusehen und demgemäß vorauszusetzen, daß dieser objektive Geist bleibt und fortwirkt, auch wenn seine einzelnen Träger von dem menschlichen Schauplatz abtreten. Gemäß dieser Zuversicht wird der Mensch seinen Willen anstrengen den objektiven Geist auf die Zukunft fortzupflanzen. Dem kommt aber entgegen die Nötigung der neu in den Zusammenhang der menschlichen Entwicklung eintretender Geister sich mit dem ihnen

überlieferten objektiven Geist auseinanderzusetzen. Das geschieht einmal dadurch, daß sie die in ihm beschlossenen Ideen, Ordnungen, Gesetze, Sitten, Ideale und Urteile aufrecht erhalten, dann aber auch gemäß ihrer Einsicht und ihrem Bedarf sie in größerem oder geringerem Maße fortbilden, verändern und vielleicht auch ganz durch eine neue Richtungnahme abstoßen. Freilich geschieht letzteres niemals so radikal, wie etwa in Zeiten großer Umwälzungen die Menschen es sich einbilden. Denn einmal sind die sie leitenden Absichten irgendwie schon in der Vergangenheit enthalten, dann aber bleiben sie gerade dadurch, daß sie das negieren, was die ihnen vorangehenden Generationen gewollt haben, von dem Willen dieser abhängig. Somit ist der Begriff des objektiven Geistes das Verbindungsglied zwischen der Sozialität und der Historialität des Menschen. Erstere bewirkt, daß die Tätigkeit der Einzelgeister sich vereint zur Hervorbringung des objektiven Geistes der menschlichen Gemeinschaft, letztere erhält den objektiven Geist in der Entwicklung der Menschheit, indem die fortdauernde Betätigung der Sozialität ihn zugleich fort- und umbildet. Sofern also die Menschen sozial sind und sich demgemäß betätigen, bringen sie eine gemeinsame Geistigkeit hervor, die man auch als Kultur bezeichnen kann. Sofern die Menschen historial sind, erhalten sie die Kultur, nicht ohne daß diese vermöge der fortdauernden Sozialität mannigfachen Modifikationen unterworfen wird. Demgemäß fordern und ergänzen die beiden Begriffe einander, sodaß Kultur nicht ohne Geschichte und Geschichte nicht ohne Kultur besteht. Vermöge der wechselseitigen Beziehungen dieser beiden Lebensäußerungen der Menschheit kann man dann sagen, daß die Geschichte den objektiven Geist der Menschheit unter dem Gesichtspunkt seiner Dauer und Entwicklung bedeutet, während die Kultur den jeweiligen Stand des objektiven Geistes bezeichnet. Die soziale und die historiale Anlage der Menschheit wirken demnach so zusammen, daß erstere geistige Gemeinschaft und gemeinsame Arbeit der Menschen und als Produkt dieser gemeinsame Lebensordnungen, -inhalte und -ziele, d. h. Kultur schafft, während letztere die Erhaltung und Fortbildung dieser gemeinsamen Geistigkeit bewirkt. In dem umfassenden Werdeprozeß des objektiven Geistes der Menschheit, den wir uns unter diesen Kategorien veranschaulichen, hat auch die Religion einen festen Platz, vgl.

S. 111. Denn indem die Geistigkeit des Menschen die Beziehung zu der Überwelt oder Gott in sich faßt (S. 502), ist die Religion ein notwendiger Faktor sowohl des sozialen Zusammenlebens der Menschen als des Fortlebens der in diesem erworbenen geistigen Inhalte und Ziele. Demgemäß haben diese geschichtsphilosophischen Erwägungen eine notwendige Stelle in der christlichen Anschauung von dem Menschen und der Menschheit. Man denke bloß an solche Begriffe wie die Erbsünde oder die Kirche, wie immer man sie fasse, um sich von der Bedeutung dieser Gedanken in dem dogmatischen System zu überzeugen.

2. Die Dogmatik braucht nicht wie die Ethik die Normen und Lebensgesetze der einzelnen menschlichen Gemeinschaften zu untersuchen. (Vgl. mein System der Ethik[2] § 48 ff.) Für sie kann es sich nur darum handeln die allgemeine Art des menschlichen Gemeinschaftslebens nach Seiten der sozialen wie der geschichtlichen Zusammenhänge zu ergreifen, um diese in Beziehung zu der Weltleitung durch Gott setzen zu können und so die religiöse Beurteilung des sozialgeschichtlichen Lebens der Menschheit wissenschaftlich zu formulieren.

Jede menschliche Gemeinschaft hat etwas Gegebenes zur Voraussetzung. Es sei der Geschlechts- oder Nahrungstrieb, es sei die Natur mit ihren Gaben und Aufgaben oder die Geschichte mit ihren Traditionen und Idealen, es seien Ziele, die der ganzen Menschheit oder nur kleineren Kreisen in ihr gemeinsam sind, oder drängende Kräfte und versiegende Lebensquellen. Es sind immer objektive Größen, sie seien nun physisch oder geistig, welche den Anlaß bieten zur Verbindung einer Vielheit von Menschen zu gemeinsamem Handeln. Nun ist aber diese Verbindung nie eine bloß physische oder den Menschen durch Naturnotwendigkeit auferlegte. Die Vereinigung erfolgt vielmehr in der Weise einer Willensgemeinschaft. Das heißt nicht, daß die Menschen auf Grund rationaler Erwägungen die Gemeinschaft erst gründen (*contrat social*), sondern es bedeutet, daß wenn auch die Gemeinschaft als gegebene mit ihren Interessen und Bewegungen den einzelnen Menschen von vornherein umschließt, er sich doch frei, daß heißt willentlich als Glied der Gemeinschaft betätigt. Alle menschliche Gemeinschaft ist somit Willensgemeinschaft. Die geistige Fähigkeit, die am stärksten und umfassendsten die geistige Sonderart der Persönlichkeit

ausprägt, ist es also auch, die die Vielheit der Personen zur Einheit zusammenhält. Dies wäre nicht möglich, wenn die geistige Anlage der Menschen sie nicht von vornherein mit der nötigenden Fähigkeit ausrüstete anderes geistiges Leben auf sich wirken zu lassen und auf es wirken zu wollen, Der Wille ist somit immer auf die Beziehung und Berührung mit anderen Willen eingestellt. Es entspricht daher seiner Art in freier Selbstbestimmung in Gemeinschaft mit anderen Willen, leitend oder geleitet werdend, zu treten. Je stärker der Wille ist, desto lebhafter ist das Bedürfnis in ihm nach Berührung mit anderem Wollen. Da aber alles Wollen Gedanken voraussetzt, so ist zugleich mit dem Trieb zur Willensgemeinschaft auch ein Austausch der geistigen Inhalte der wollenden Personen gegeben. Und auch dieser Gedankenaustausch beruht auf einer inneren Nötigung des geistigen Lebens der Persönlichkeiten. Es ist dann aber nur selbstverständlich, daß ein eigenartiges Lustgefühl die geistige Verbindung des Wollens und Denkens einer Person mit dem Wollen und Denken anderer Geister begleitet, wie die Erfahrung es jedem Aufmerksamen zeigt. Dabei bewährt sich das Wollen als das konstitutive Element des gemeinsamen geistigen Lebens wie es ja ebenso in dem Leben jedes Einzelgeistes wirksam ist. — Alles Wollen empfängt Richtung und Inhalt durch bestimmte Zweckgedanken. Soll es also ein gemeinsames Wollen in einer Gruppe von Menschen geben, so muß ihnen auch ein bestimmter Zweck oder ein Ideal gemeinsam sein. Da aber jeder Zweck ein System von Mitteln zu seiner Verwirklichung fordert, wird auch hinsichtlich dieses eine gewisse Einheit in der Gemeinschaft anzunehmen sein. Wenn man aber überlegt, daß die Zwecke großer Gemeinschaften weite Strecken des Lebens der einzelnen Personen und ihrer Genossenschaften als Mittel in Anspruch nehmen, so wird man alsbald einsehen, daß hier der Punkt in der Gemeinschaftsbildung liegen wird, über den Meinungsverschiedenheiten und oft kaum auszugleichende Gegensätze sich erheben werden. Und so ist es ja in der Tat, wie die Beobachtung des Lebens und der Geschichte es jedem zeigt. Über die letzten Ziele läßt sich zumeist unschwer eine gewisse Einheit gewinnen, denn sie sind rein formal und so allgemein, daß sie die Einzeldinge des Lebens zunächst wenig zu berühren scheinen. Sobald aber die Mittel im einzelnen erwogen werden, werden nicht nur die Urteile leicht auseinander-

gehen, sondern auch die Lasten, welche zur Erreichung des Zweckes getragen werden müssen, empfunden werden und daher Spaltungen unter den durch den Zweck geeinten Willen eintreten.

3. Aber gerade hierdurch gewinnt das menschliche Gemeinschaftsleben an Frische und Beweglichkeit. Wie schon die gegebene Lage einzelne einander relativ entgegengesetzte Gruppen bildete, so vertiefen sich die Gegensätze noch über der Herstellung des Systems der Mittel. Hierdurch wird aber auch weiter das gemeinsame Ziel des Wollens den konkreten Sonderinteressen akkomodiert, denn nicht nur bedingt das Ziel die Mittel, sondern die Wahl dieser wirkt auch auf die Fassung des Zieles zurück. So entstehen Gruppen und Klassen mit ihren Sonderinteressen. Scharfe Gegensätze werden unvermeidlich, zumal wenn der böse oder selbstsüchtige Wille in die Bewegung eingreift und die Objektivität des Urteils und Handelns beschränkt. In dieser mannigfachen Differenzierung der Bewegung finden dann auch die Einzelwillen die Gelegenheit sich als solche geltend zu machen und deutlich die Bewegung zu hemmen oder auch zu beschleunigen. So kommt es dann, daß der ruhig hinströmende Fluß der Herstellung und Betätigung des Gesamtwillens durch plötzlich auftretende Gegensätze oder durch leidenschaftlich geltend gemachte Sonderinteressen in stürmische Bewegung gerät, aus seinem Bett gedrängt wird und sich in kleinere Ströme teilt, die zeitweilig sich aus der Gesamtrichtung des Stromes herauslösen. Solche Nebenströme können wohl auch zum Hauptstrom werden und das Ziel des gemeinsamen Wollens und damit dies selbst verrücken, aber sie können ebenso nach kürzerem oder längerem Eigenlauf sich in das alte Bett des Hauptstromes zurückfinden oder dem Gesamtwillen sich wieder unterstellen. So ergibt sich eine Mannigfaltigkeit der Bewegung, die der Fülle der gebotenen Möglichkeiten und der sie aktualisierenden Kräfte entspricht. Man denke an die Kämpfe zwischen den Ständen und Klassen eines Volkes oder an die Gegensätze zwischen der Regierung und einzelnen Volksgruppen oder an die Streitigkeiten zwischen geistigen Richtungen, politischen Parteien oder religiösen und sittlichen Ideen, um sich die Vielgestaltigkeit in der Bildung und der Durchführung des Gesamtwillens zu veranschaulichen. Die Willenseinheit, die das Prinzip der ganzen Bewegung ist, bildet nur ausnahmsweise, wenn Wohl und Wehe der ganzen Gemein-

schaft augensichtlich auf dem Spiele stehen, eine konkrete und alle Willen gleichmäßig bestimmende Einheit. Für gewöhnlich geschieht die konkrete Durchsetzung in den vielen Willen nur unter Anpassung an die starken Gegensätze, welche durch das Wollen von Gruppen oder auch maßgebende Personen hervorgerufen werden. Das Gesamtwollen in der Richtung auf das gemeinsame Ziel stellt sich also kaum je in einer völlig ruhigen einheitlich sich vollziehenden Bewegung dar, sondern es ist eine Bewegung, die fast immer durch Willensgegensätze in der Gemeinschaft sowohl gehemmt als gefördert wird. Gehemmt, sofern viel Kraft darüber zersplittert wird; gefördert, sofern die Kräfte den Gegensätzen gegenüber sich stählen und konzentrieren und sofern alle Möglichkeiten im Kampf darauf hin geprüft werden, ob sie geeignet sind Wirklichkeit zu werden und endlich sofern durch die Gegensätze gerade alle Willen mit in die Bewegung hineingezogen werden. So nun wird die geistige Bewegung der Menschheit, die an sich ein Widereinanderwollen und ein Füreinanderwollen sein soll, zu einem Miteinanderwollen. Aber gerade die Erregung, die durch letzteres in die Bewegung kommt, bewirkt, daß alle Kräfte sich an ihr beteiligen und alle Willen sich anstrengen müssen, um aus gegebenen Möglichkeiten die ihnen entsprechende Wirklichkeit zu gestalten. In dem konkreten Leben werden diese Kämpfe bekanntlich fast immer entstellt und vergiftet durch die bösen oder selbstsüchtigen Willensmotive der Gruppen und Personen. Aber man darf sich durch diese unbestreitbare Wahrnehmung nicht zu dem Urteil verführen lassen, als wäre die in Frage stehende Gegensätzlichkeit schon an und für sich böse und verwerflich. Das ist nicht der Fall. Auch wenn in allen Personen und Gruppen der reine soziale Wille zum Wohl der ganzen Gemeinschaft in gleicher Stärke wirksam wäre, würde die Mangelhaftigkeit der menschlichen Erkenntnis bezüglich der dem gemeinsamen Zweck angemessenen Mittel die Einzelwillen in Gegensatz zueinander bringen, ja dieser Gegensatz müßte um so schärfer werden, je reiner und stärker der soziale Wille wäre. Dazu kommt, daß die Macht der Gewohnheit die Kreise, die bei dem gerade herrschenden System von Mitteln und Zweck Befriedigung finden, an dies System fesseln wird, während andere Kreise, denen diese Befriedigung nicht wird, seine Änderung wollen und fordern werden. Dabei muß man

sich in beiden Fällen daran erinnern, daß der den Menschen bestimmende Wille auch die Erkenntnis des Menschen leitet und das besonders in einer Lage, wo die Erkenntnis an sich schon zu keiner sicheren Einsicht zu gelangen vermag. Dies alles würde also auch dann gelten, wenn der Wille nicht, wie es doch wirklich ist, von den sündhaften egoistischen Motiven bestimmt wäre.

4. Wir können jetzt sagen, daß das soziale Leben in der auf einen gemeinsamen Zweck gerichteten Gemeinschaft vieler Willen besteht. Es ist also nicht bloß ein Zusammenkommen vieler vermöge der gleichen animalischen Bedürfnisse und sinnlichen Triebe, sondern diese Gemeinschaft bildet als ein immer neu erzeugter lebendiger Zusammenhang menschlicher Willen ein geistiges Ganze. Zwar beruht dieser Zusammenhang auch auf materiellen Voraussetzungen und bedarf zu seiner Durchführung sinnlicher Mittel und Güter sowie äußerer Ordnungen, aber das ändert nichts an seiner geistigen Art. Er faßt in sich sinnlichen Genuß und Erwerb, Produktion materieller Güter und ein mit äußerlichem Zwang arbeitendes Gesetztum, aber so notwendig dies alles für seinen Bestand ist, so sehr ist dieser selbst eine geistige Willensgemeinschaft. Das gilt von der Familie und allen sonstigen soziologischen Gebilden nicht minder als von den zusammenfassenden konkreten Einheiten aller dieser Formen, nämlich dem Staat und der Kultur. Nichts ist daher so irrig, als wenn man als den tragenden Unterbau dieses Ganzen den materiellen Wohlstand ansieht, auf dem sich dann von selbst ein entsprechender geistiger Überbau erheben soll. Es ist in Wirklichkeit der menschlichen Art entsprechend umgekehrt. Das erste ist das gemeinsame Wollen eines letzten überempirischen Zweckes und von diesem wie von dem durch ihn bedingten Wollen her regelt sich dann das Streben und Arbeiten um die einzelnen Ordnungen und Güter sowie die Wertung derselben. Wohl können diese in Kampf und Not zeitweilig als Hauptsachen angesehen und behandelt werden, in Wirklichkeit sind sie immer einem Ideal, d. h. einem umfassenden geistigen Ziel untergeordnet. Man kann hiergegen die materialistische Anschauung von der Gesellschaft anführen. Sieht man aber genauer zu, so ist auch sie letztlich an geistigen Zwecken orientiert und diese sind das Ziel, auf das sich das geistige Wollen richtet, mögen

immerhin die zu diesen Zwecken gewählten Mittel in Widerspruch zu ihnen stehen und daher statt ihnen anzunähern von ihnen entfernen und sie dadurch praktisch wertlos machen. Hierdurch vernichtet sich aber eine so vorgehende Gruppe oder Partei selbst, denn sobald einer Gemeinschaft das sie leitende Ziel verloren geht, löst sie sich auf in eine Vielheit rein egoistischer Willen, welche als solche die Gemeinschaft zerstören, mögen auch Gewohnheit und äußerer Vorteil sie noch eine Weile über zusammenhalten. Der konsequent durchgeführte Materialismus ist immer auch konsequenter Egoismus und daher Zerstörung der Gemeinschaft und Gesellschaft. Ihm pflegen allerdings andere Tendenzen in der Gemeinschaft entgegenzustehen. Diese können jene dann überwinden oder hemmen. Wenn aber der materialistische Egoismus zur Herrschaft in der ganzen Gemeinschaft gelangt, so ist diese damit in das Zeichen des Niederganges getreten.

Aus dem Gesagten ergibt sich aber weiter, daß die menschliche Gemeinschaft keineswegs in dem Sinn eine Einheit bildet, daß alle Willen in ihr gleichmäßig dem gleichen Ziel zustreben. Auch wenn das Ziel formal das gleiche ist, herrscht über die für es geeigneten Mittel Zwietracht, und die Differenz der gewählten Mittel wirkt dann immer auch auf die besondere Fassung des Zieles zurück. Und zwar treibt der Gegensatz hinsichtlich der Wahl der Mittel auf beiden Seiten zu einer einander tunlichst entgegengesetzten Formulierung des Zieles selbst. Der vorhandene Gegensatz wird sich also zunächst ausbreiten und vertiefen. Ein derartiger Gegensatz erstreckt sich auf fast alle Seiten des Lebens, aber er wird in jedem Zeitalter an einem besonderen Interessenkomplex seinen Mittelpunkt haben. Er kann sich also mehr auf die Weltanschauung und Religion oder mehr auf soziale Klassengegensätze oder mehr auf nationale oder politische Tendenzen beziehen. Je nach dem, welches dieser Gebiete im Mittelpunkt des Gesamtwollens steht, wird die Kultur einer Zeit eine besondere Art erhalten. Der Gesamtwille der Gemeinschaft, von dem wir sprechen, ist also nicht nur zusammengesetzt aus vielen miteinander wollenden Personen, sondern diese bilden zugleich widereinander wollende Gruppen. Dieser Gegensatz des Wollens in der Gemeinschaft stellt aber das Leben der Gemeinschaft nicht still, sondern erzeugt durch die praktische Notwendigkeit von Konzessionen und Kompromissen die praktische Ord-

nung eines relativen Miteinanderwollens. Demnach ist der soziale Wille, logisch angesehen, in dreifacher Form wirksam. Zunächst als das gemeinsame Wollen der Gemeinschaft als solcher. Sodann als das Wollen besonderer Mittel und Formen zu dem gemeinsamen Zweck und dadurch auch allmählich gegeneinander tretender Zwecke. Schließlich aber als das sich gegenseitig anpassende Wollen eines relativ gemeinsamen Zweckes durch relativ gemeinsame Mittel. Die Einheit der Gemeinschaft ist also zunächst eine naiv absolute, sie droht dann durch den immer umfassender werdenden Gegensatz zerrissen zu werden und sie wird schließlich zu einer relativen Einheit. Da das Maß der Kraft und die Gunst der gegebenen Lage bei diesen Gegensätzen verschieden sein kann, so wird auch in der schließlichen relativen Einheit das Gewicht und die Bedeutung der einen Seite des Gegensatzes der anderen Seite überlegen sein. Hierin ist aber die Möglichkeit und Nötigung zu neuen Gegensätzen enthalten, wobei in der Regel neue Interessen in den Mittelpunkt der Bewegung rücken. Jedoch führt dies bereits in die geschichtliche Entwicklung hinüber.

Somit ist das Bild der menschlichen Gesellschaft zu keiner Zeit ein schlechthin einheitliches. Das gemeinsame Ziel der Einheit wird durch die mannigfaltigen Gegensätze der Bildung, der äußeren Lage und der Tradition der verschiedenen Gruppen der Gemeinschaft ebenso differenziert als sich das Streben nach ihm gegensätzlich gestaltet. Aber diese Gegensätze gleichen sich untereinander aus zu einer Wirklichkeit des Wollens, Denkens und Fühlens, zu der die Gegensätze selbst, weil wechselseitig aufeinander bezogen, die Möglichkeit darbieten. Denn nicht so steht es mit diesen Gegensätzen, als wenn einer den anderen schlechtweg negierte — so oft das in der Leidenschaft des Kampfes geschieht —, sondern so, daß jede Willensgruppe die Kraft der anderen im Stillen anerkennt und sich daher ihrer zu bemächtigen oder das entgegengesetzte Wollen dem eigenen Wollen unterzuordnen trachtet. Daraus versteht es sich, daß schließlich man sich damit zufrieden gibt ein Stück fremder Kraft zu gewinnen, wenn man auch dafür jener einen Teil der eigenen Kraft als Ersatz gewähren muß. In dieser über alle willentlichen und natürlichen Antithesen triumphierenden sozialen Synthese offenbart sich die Sozialität des Menschengeistes als eine Urkraft. Trotz der Schroffheit der Gegensätze, ja trotz der widernatürlichen Ver-

unreinigung derselben durch die bösen oder rein egoistischen Willen, setzt sich der Urtrieb der menschlichen Geister miteinander und füreinander zu wollen durch, denn alle Geister sind als solche zu gemeinsamer Geistigkeit des Wirkens und Schaffens bestimmt. Das ist keineswegs nur eine erbauliche Wendung, sondern es ist eine ungeheure Realität, die das Geheimnis der Menschheit und ihrer Geschichte erst verstehen und auf die Zukunft der Menschheit hoffen lehrt. Diese aus dem Gegensatz der Geister hervorgehende Einheit des Wollens und Denkens der menschlichen Gemeinschaft nennen wir den objektiven Geist. Man kann von objektivem Geist in jeder menschlichen Gemeinschaft — etwa auch in der Familie (vgl. Ethik[2] § 55, 2) — reden. Aber im umfassenden Sinn, wie wir es hier meinen, ist an den Geist der großen Gemeinschaften wie Volk, Gesellschaft, Staat zu denken. Die Einheit und Gemeinschaft der Willen und Gedanken samt der hierin enthaltenen besonderen Prägung und Durchführung der Ideale und Ideen ist der objektive Geist einer Zeit. Man darf unter etwas anderem Blickpunkt auch das heute leider oft mißbrauchte Wort Kultur dafür einsetzen.

Endlich ist noch eines Punktes zu gedenken, der sich aus der Betrachtung des menschlichen Gemeinschaftslebens ergibt. In diesem Gemeinschaftsleben sind die einzelnen Geister in Wechselwirkung sowohl miteinander als auch mit dem objektiven Geist eines Zeitalters. Die Art dieser Wechselwirkung besteht aber darin, daß der Geist durch Rezeptivität zur Aktivität und durch Aktivität zur Rezeptivität gebracht wird. In dem Maße, als er von anderen Geistern oder von dem objektiven Geist sich anregen läßt, vermag er seinerseits anregend zu wirken und in dem Maße, als er so wirkend tiefer in das Leben der Gemeinschaft eingreift, wird er fähig Anregungen dieses Lebens in sich aufzunehmen. So wenig also das Eingefügtsein in die Gemeinschaft die persönliche Freiheit beschränkt, sondern sie vielmehr zu freier Betätigung in dem Gefüge der Geister antreibt, so wenig wird die Gemeinschaft durch die freien Geister, aus denen sie sich zusammensetzt, behindert, da ja letztere mit ihrem freien Wollen den Bestand der Gemeinschaft erstreben. Man kann also sagen, daß die Freiheit des Menschen erst in der Beziehung zu anderen freien Menschen zur vollen Entfaltung und zu hellem Selbstbewußtsein gelangt (vgl. S. 492), und daß die

Gemeinschaft nur ist, sofern sie freie Willen zu Trägern ihres Bestandes hat. Erst, wenn letzteres geschieht, ist die Gemeinschaft das, was sie sein soll, in gesichertem Bestand, wie erst, wenn ersteres eintritt, der Mensch in der Gemeinschaft ihm ebenbürtiger Geister sich wirklich als frei darzustellen vermag. Demgemäß fordern in dem Gemeinschaftsleben Personalismus und Sozialismus einander. Je echter der Sozialismus, desto kräftiger der Personalismus und je urwüchsiger der Personalismus, desto umfassender der Sozialismus. Nur ein zu schlechtem Individualismus verweichlichter oder erstarrter Personalismus widerstrebt dem Sozialismus und nur ein egoistisch und materialistisch korrumpierter Sozialismus bedrückt den Personalismus. Je geschlossener und umfassender die Gemeinschaft, desto lebendiger und wirkungsfreudiger die Persönlichkeit und je freier das Wollen dieser, desto beständiger die Gemeinschaft. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn wir zu Beginn der Besprechung der menschlichen Sozialität in ihr nur eine ergänzende Bestimmung der freien Persönlichkeit erblickt haben, vgl. S. 505.

5. Wir haben die menschliche Gemeinschaft zu verstehen versucht. Sie ist eine vermöge der Gemeinsamkeit des Zweckes viele Willen zu gemeinschaftlichem Wollen über mancherlei Gegensätze hinweg vereinigende Willensgemeinschaft und sie hat daher zum Produkt einen Zustand gemeinsamer Geistigkeit oder den objektiven Geist einer Zeit. Wie Geist überhaupt sich dadurch durchzusetzen trachtet, daß er anderes an sich zieht oder von sich stößt und dadurch bestimmt, so ist auch der objektive Geist darauf aus, sein Wollen in den neu auf den Schauplatz des Geschehens tretenden Geistern durchzusetzen und dadurch zu erhalten. Dieses objektive Wollen des vorhandenen Gesamtwillens realisiert sich in den einzelnen Willen als das Streben die gewonnene Einheit zu erhalten. Dies Streben, die Zukunft zur Fortsetzung des gegenwärtigen Zustandes zu bestimmen oder die nachfolgende Generation zur Trägerin des objektiven Geistes zu machen, ist der erste Charakterzug der geschichtlichen Art des Menschengeistes und somit der Anfang aller Geschichte. Die Willen wollen, wiewohl sie selbst von dem Schauplatz des irdischen Geschehens abtreten müssen, in dem von ihnen Gewollten dauernd wirksam bleiben oder die Toten behaupten ihr Recht wider die Lebenden. Das heißt, der gewordene Geist tritt

den werdenden Geistern als Autorität entgegen. Diese Autorität ist einerseits eine äußerliche, die in den Gesetzen, Ordnungen, Sitten, in der Bildung und Kultur sich darstellt. Sie ist aber andererseits auch innerlich wirksam, da die objektive geistige Kraft in allen diesen Institutionen und Errungenschaften die werdenden Geister anleitet und bewegt. Der Geist eines Zeitalters und die unter ihm gereiften Träger desselben treten mit innerer Überlegenheit und mit geistiger Zeugungskraft an die werdenden und kommenden Geister heran, um ihnen ihr Erbe zu übergeben und sie dadurch der gewordenen Willensgemeinschaft einzugliedern. Mit einer ungeheuren Tenazität und Konstanz macht äußerlich wie innerlich das Überlieferte sich in der neuen Generation geltend, wie man es sich an der Erziehung und Bildung, an der staatlichen und sozialen Tradition und ihren Einflüssen auf die Jugend deutlich machen mag. Je fester und einheitlicher diese autoritative Überlieferung ist, desto umfassender und tiefer ist natürlich ihre Einwirkung auf die Folgezeit. Es ist daher nicht wunderbar, daß es Zeitalter in der Geschichte gibt, deren Schaffen sich wesentlich auf das Konservieren des Überkommenen beschränkt. Wäre aber dies die Regel in dem geschichtlichen Leben der Menschheit, so gäbe es keine Entwicklung und keinen Fortschritt in der Geschichte.

Doch dieser Konstanz der Geschichte steht eine große Zahl entgegengesetzter der Variation dienender Momente entgegen. Und erst, wenn man diese Gegenwirkungen veranschlagt, gewinnt man einen Einblick in das geschichtliche Werden. Wir wollen uns hierüber verständigen. — Zunächst müssen wir uns daran erinnern, daß die Tradition oder der in einem Zeitalter erworbene objektive Geist keineswegs eine fest in sich geschlossene Größe ist. In ihm sind latente Gegensätze und Spannungen vorhanden, die nur unter dem Drang der gegebenen Wirklichkeit und ihrer Bedürfnisse sich zu einer gewissen praktischen Einheit zusammengeschlossen haben. Aber nicht nur diese Einheit, sondern auch die in ihr nur zeitweilig zusammengefaßten Gegensätze wirken auf die neue Generation ein. Dazu kommt, daß in jedem im Kampf der Gegensätze unter bestimmten Verhältnissen entstandenen Lebenssystem zufällige und vergängliche, veraltende und überflüssige Elemente enthalten sind, die von dem kritischen Blick der Neuen, die dessen Entstehung nicht miterlebt haben, als-

bald als nutzlos und hemmend erkannt werden. Das pflegt aber eine Erschütterung der Autorität des ganzen Lebenssystems mit sich zu bringen. Dem kommt entgegen das Selbstgefühl jeder jungen Generation der vorangegangenen gegenüber, sowie daß in der Tat Gedanken wie Lebensordnungen allmählich erstarren und dann lästig werden. Hiermit zugleich erstehen dann wieder Tendenzen oder Kombinationen, die für immer überwunden erschienen. Bereichert durch die Erkenntnis der Gründe ihres einstigen Erliegens und der Erstarrung der überkommenen Ordnungen nimmt die junge Generation sie zum Teil wieder auf und gestaltet sie im Hinblick auf ihren Bedarf um. So entsteht ein relativ Neues, das dem Gewordenen entgegentritt und es mehr oder weniger verdrängt. Es ist nicht bloß dies, daß es neue Individuen sind, die Träger des Gesamtlebens werden, was diese Entwicklung hervorbringt. Bedeutungsvoller wird ein anderes Moment. Der überlieferte objektive Geist selbst stellt die neue Generation auf einen anderen, höheren oder auch niedrigeren Standpunkt als ihn die hatten, welche in Kampf und Gegensatz ihn hervorbrachten. Er hat sich wirklich „überlebt", sofern er das hervorgebracht hat, wessen eine Generation bedurfte. Und eben hierdurch weist er selbst auf neue Möglichkeiten hin, die nur durch ihn erreichbar werden, aber für ihn selbst unerreichbar bleiben. Neue Kräfte werden herangezogen und vereinigen sich durch mancherlei Gegensätze, die sich teils wider das Alte teils wider andere Neuerungsversuche wenden, hindurch zu einem relativ neuen Gesamtwollen, das wiederum eine Einheit objektiven Geistes hervorbringt. Aber dies Neue ist nie ein absoluter Bruch mit dem Überkommenen, sondern dies letztere wirkt in ihm fort, sei es als positive Grundlage, sei es als negative Warnung vor dem, was nicht mehr sein kann und soll. So wird der objektive Geist erhalten, indem er zugleich mit einer ihm immanenten Notwendigkeit mannigfachen Variationen unterworfen wird. Wie die Entwicklung des geistigen Lebens der Persönlichkeit in der Kombination mannigfacher einander zunächst widersprechender Gedankenelemente zu einem einheitlichen System und in der Durchsetzung dieses Systems neuen Gedanken gegenüber oder auch in der Anpassung an diese sich vollzieht, so oder ähnlich verhält es sich auch mit der geschichtlichen Entwicklung des Gesamtgeistes der großen menschlichen Gemeinschaften. Es

ist eine feste Ordnung in dieser Entwicklung. Sie entsteht aus dem Gegensatz zwischen dem an sich seienden formalen Gesamtwollen der Gemeinschaft und dem für sich seienden materialen Wollen der Personen und Gruppen, welches schließlich zu einem konkreten relativ einheitlichen Gesamtwollen der Gemeinschaft führt (vgl. S. 513) und dadurch diese zu einer relativ neuen empirischen geschichtlichen Realität macht. In diesem Sinn ist die Geschichte die geistige Entwicklung der Völker. Sie setzt sich durch mannigfaltige Gegensätze in immer neuen Ansätzen von Generation zu Generation durch und bringt so ein Werden hervor, in dem sich Konstanz und Variation miteinander verbinden. Es ist eine Erhaltung der geistigen Energie, die sich in immer neuen Formen, Gegensätzen wie Synthesen, konkret darstellt. Mit diesen Sätzen, die den Leser an Hegel erinnern werden, soll in diesem Zusammenhang nichts anderes gesagt werden, als daß das rein formale Gesamtwollen der Gemeinschaft erst durch das gegensätzliche Wollen in ihr zu einer konkreten, freilich nur relativ einheitlichen Willensbewegung der Gesamtheit wird.

6. Wir müssen nun aber weiter die mannigfachen Einflüsse in das Auge fassen, welche den an sich seienden Gemeinschaftswillen zu seinem besonderen Wollen veranlassen. Zunächst ist an die Einwirkungen zu denken, die von anderen Völkern her auf die eine Volksgemeinschaft erfolgen. Die Hebung oder der Niedergang der Kultur bei den Nachbarvölkern, ihre Industrie und ihr Handel, ihre Stellung innerhalb der allgemeinen politischen Konstellation, sofern diese auch auf die Nachbarn einwirkt, etwa als Imperialismus und Eroberungslust, alles dies bestimmt die Interessen und die Lebensorganisation eines Volkes. Große Kriege und die ihnen folgende äußere und innere Not zerstören oder lassen erstarren die bisherigen Gesetze und Ordnungen, sie rufen innere Gegensätze hervor oder einigen auch den Unterdrückern des Vaterlandes gegenüber. Ihre Wirkungen sind außerordentlich verschieden je nach der inneren Bereitung der Völker auf ihren Eintritt. — Aber auch in dem innervölkischen Leben können verschiedene Anlässe zu einer Steigerung oder Unterbrechung der geschichtlichen Entwicklung eintreten. Zunächst denken wir an das Auftreten großer geistiger Führer. Der „Wundermann“, wie Luther sagt, oder der geniale Mensch sieht Möglichkeiten und

ruft Kräfte in das Leben, von denen man bisher nur eine dunkle Ahnung hatte. Unter seiner Führung entsteht eine neue Wirklichkeit. Trotz des aktiven oder passiven Widerstandes, den die Masse mit ihren Gewohnheiten und Dogmen ihm entgegenzusetzen pflegt, öffnen sie schließlich doch den Besten die Augen für die neue Welt, die er schaut, und diese reißt schließlich auch die Massen mit sich fort. Solche Wundermänner können auf den Gebieten der Religion oder der Kunst, der Weltanschauung oder der Politik auftreten. Ihr Wirken erstreckt sich immer auf die Gesamtheit des Volkes. Sie reinigen und sie konzentrieren den objektiven Geist, den sie vorfinden, sie sprengen ihn auf weiten Strecken und füllen die Lücken mit neuen Intuitionen und Idealen aus. Sie vertiefen und überwinden alte Gegensätze und reißen neue auf. Dadurch erneuern sie den Gesamtgeist des Volkes. Sie machen ihm die Ziele der Entwicklung eindrücklich und verständlich. Sie bringen einen neuen Schwung in sein Wollen und einen neuen Rhythmus in sein geistiges Leben. Wie die großen Katastrophen im Leben der Völker, so wirken auch die „Helden" grundstürzend und grundlegend auf die Entwicklung ein. Was bei der gewöhnlichen Dialektik der Entwicklung nur langsam und in vielen Ansätzen überwunden worden wäre, stürzt jetzt plötzlich zusammen und was man sonst kaum je erlangt hätte, ist jetzt mit einem Schlage Wirklichkeit geworden. Das Tempo der Entwicklung wird durch diese außerordentlichen Motive nicht bloß beschleunigt, sondern sie selbst wird auf ein höheres Niveau gehoben.

Aber diese Anregungen durch das Große und Außerordentliche in weltgeschichtlichen Ereignissen oder Persönlichkeiten müssen, wenn anders sie aus neu erschlossenen Möglichkeiten zu wirksamen Realitäten werden sollen, auch zu der geschichtlichen Kontinuität in Beziehung stehen. Die Wirkung großer Ereignisse und Personen kommen nämlich nur dann zur Entfaltung, wenn die breiten Massen oder doch die leitenden Personen ihrer fähig sind. Diese Fähigkeit ist aber in dem Maße vorhanden als das Neue und Bahnbrechende einer eingetretenen großen Konstellation des Volkserlebens verstanden und gedeutet werden kann oder als einer großen Gelegenheit auch ein größer werdendes Geschlecht zur Seite geht. Dies wird aber nur dann eintreten, wenn der objektive Geist des Volkes so beschaffen ist, daß Führer wie Volk Großes zu sehen und zu deuten vermögen. Erst dann, wenn diese Möglichkeit da

ist Großes groß zu erfassen, wird aus der großen Konstellation — sie kann in großen Siegen oder großer Not, in großen Neuerungen oder großen Restaurationen, in neuen Gegensätzen oder dem Ausgleich der alten bestehen — ein beherrschender Wendepunkt der Entwicklung oder eine geschichtliche Epoche. Gerade ebenso muß auch dem prophetischen Wirken der führenden Helden eine objektive Geistigkeit der Gesamtheit gegenüberstehen, die es ermöglicht eine neue Wirklichkeit zu schaffen. Nur dann also, wenn das Volk und seine alltäglichen Führer innerlich prädisponiert sind auf das Große, vermag es sie zu ergreifen. Es ist aber der objektive Geist des Volkes oder seine Gesamteinstellung, in der diese Prädisposition besteht. Man mag daher die schöpferische Kraft der großen Geister in der Geschichte noch so stark hervorheben (Carlyle), nie darf darüber vergessen werden, daß diese Kraft nur dann Geschichte zu bilden vermag, wenn sie nicht nur in Gegensatz zu der vorangegangenen Entwicklung tritt, sondern auch die Kontinuität mit ihr oder dann mit dem objektiven Geist des Volkes zu gewinnen vermag. Die Masse ist an sich gewiß nicht heilig (Tillich), aber sie soll der Stoff für die heiligende Macht des Geistes werden und muß daher dieser fähig sein. Die Träger der großen Namen bahnen die Wege der Geschichte, aber die Namenlosen wandeln auf ihnen. Sie beide machen die Geschichte. Die Masse stockt ohne die großen Bahnbrecher, aber diese bleiben allein ohne die Masse.

Zwischen den Bahnbrechern und der Masse stehen die einzelnen Führer, welche die Gedanken jener ebenso wie etwa die neuen großen Gelegenheiten der Masse deuten und ihren Willen lenken. Nun liegt es aber keineswegs so, als wenn sich immer geeignete und befähigte Unterführer finden und als wenn die Masse unter allen Umständen ihnen folgt. Es kann das Volk allmählich in einen Zustand der Unfähigkeit für geschichtliche Epochen geraten. Das ist oft durch die physische Degeneration des Volkes vorbereitet, es ist aber in der Hauptsache eine Folge einer mit ersterer oft zusammenhängenden Erstarrung des geistigen Lebens in dogmatisch gebundenen Traditionen, in einer grundsätzlichen Abneigung gegen wirkliche Geistigkeit und in einer unlösbaren Verfilzung der Parteigegensätze. Dann ist der Gesamtwille unbeweglich starr, aber um so lebhafter regt sich der Egoismus der Einzelwillen. Eine allgemeine Geschäftigkeit

paart sich mit tatenloser Resignation. Der Gesamtwille schwankt immer, aber er ist trotzdem unbeweglich. Das Volk ist nicht mehr fähig zum Erleben einer Epoche. Das heißt aber, daß nichts Großes und Neues auf seiner Bahn liegt. Der objektive Geist ist keiner wirklichen Entwicklung mehr fähig und die einzelnen Geister lösen sich innerlich immer mehr von ihm und bleiben doch unter seinem Bann, denn sie vermögen nichts Neues so tief in sich aufzunehmen, daß daraus ein neuer Gesamtwille entstünde. Es ist selbstverständlich, daß auch weiterhin eine gewisse Entwicklung besteht, denn es sind neue Geister und Generationen, die auftreten, aber zu einem neuen Aufstieg ist die Gemeinschaft als solche unfähig, auch wenn es noch hellere Geister gibt, die zu ihm auffordern. Die Entwicklung verläuft jetzt in hinsichtlich der Grundrichtung einander ähnlichen Zeitabschnitten, die wir als Perioden bezeichnen, aber diese bilden nicht mehr eine die Epoche vorbereitende Einheit. Sie füllen die Zeit aus, aber sie schaffen keine neue Zeit, denn der Gesamtwille ist dazu nicht mehr fähig. Hiermit ist aber der Anfang des Niederganges des Volkes bezeichnet. Es ist nicht sein „Ende“ denn es kann, zumal wenn günstige äußere Verhältnisse eintreten oder es unter den Einfluß kräftigerer Völker gerät, noch Jahrhunderte über fortbestehen. Seine Geschichte geht fort, aber es ist eine Geschichte ohne Epochen. Es gibt Jahrhunderte und auch säkulare Erinnerungen, aber man schafft nichts mehr, was der Erinnerung künftiger Jahrhunderte würdig ist.

7. Wir haben den Aufbau der Geschichte von dem Leben eines einzelnen Volkes aus uns vorzustellen versucht. Dabei haben wir wahrgenommen, daß die Geschichte der Völker in einem Zusammenhang miteinander steht. Die Kräfte des einen fördern die Kräfte des anderen oder diese werden von jenen geschwächt oder zu unselbständigem die eigenartige Entwicklung hemmendem und aufhebendem Dienst verurteilt. Das Volk besteht zwar fort, aber die kräftigsten Adern seiner Lebensentwicklung, nämlich die eigenartige Kultur- und Staatsbildung, sind unterbunden. Aber ebenso läßt sich die zuerst erwähnte Möglichkeit zeitweilig in der Geschichte beobachten. Die Eigenart der Völker entfaltet sich frei und kraftvoll und tritt dadurch zugleich in Wechselwirkung zu der Eigenart anderer Völker mit ihrer Kulturbildung und ihren Leistungen für die gesamte Mensch-

heit. Man wird leicht einsehen, daß ein derartiger allgemeiner Kulturzustand, der auf der freien Wechselwirkung der Völker beruht, als ideal bezeichnet werden kann. Aber wenn dieser Zustand jemals einzutreten scheint, weist schon die ängstliche Aufmerksamkeit auf das „Gleichgewicht“ der Völker untereinander darauf hin, daß er nicht von Dauer sein wird. Und in der Tat pflegt jeder allmählich eintretende Wechsel in dem Kräfteverhältnis von den Stärkeren dazu benutzt zu werden, die Schwächeren dem eigenen Willen zu unterwerfen, mag dies Bemühen auch mit noch so viel Vorwänden die wahre Freiheit zu fördern verhüllt sein. So greift der Wille der Völker über sich selbst hinaus nach anderen Völkern. Es wird also immer wieder der Versuch gemacht zwischen den Völkern eine Willensgemeinschaft gemeinsamen Strebens und wechselseitiger Förderung herzustellen, aber derartige Versuche münden in der Regel in der dominierenden Stellung die ein oder einige Volkswillen im Verhältnis zu den übrigen erstreben und erreichen. Dies ist in gewisser Hinsicht eine Notwendigkeit, denn die stärkeren und reiferen Völker müssen in diesem Verhältnis die Führung innehaben. Auf der anderen Seite allerdings liegt hierin eine Quelle für Hader und Krieg vor, sofern die Geführten den Führenden die ihnen zufallenden Vorteile nicht gönnen, aber auch sofern das Kräfteverhältnis der Völker untereinander keineswegs konstant bleibt sondern sich in der geschichtlichen Entwicklung sehr erheblich verschieben kann. An diesem Punkte pflegen die großen Kriege einzusetzen. Ihr Erfolg besteht in einer Neuordnung des Verhältnisses der Völkerwillen zueinander. Es ist in der Variabilität der Kräfte der Völker begründet, daß einer derartigen Ordnung nur zeitweilige Geltung zukommt, wiewohl „Friede“ „auf ewige Zeiten“ geschlossen zu werden pflegt.

Wie innerhalb der einzelnen Völker trotz aller Gegensätze eine gewisse Willenseinheit entsteht, so kann das Gleiche auch von der Völkergesamtheit gesagt werden. In diesem Sinne kann man von einer Weltkultur sprechen. So ist aber auch die Bezeichnung Weltgeschichte zu verstehen. Dabei ist es selbstverständlich, daß hierbei wie dabei nur an die großen oder auf die ganze Menschheit direkt oder indirekt wirkenden Erscheinungen zu denken ist. Kleine durch andere Völker bestimmte oder wegen ihrer niedrigen Kulturstufe wirkungslose Völker

scheiden daher aus der Darstellung der Historie mit Recht aus, da sie den Lauf der Weltgeschichte als eines Ganzen nicht zu beeinflussen vermocht haben. In dem Maße als die Kultur sich ausbreitet, dehnt sich auch die Breite des weltgeschichtlichen Geschehens aus. Andererseits freilich wird diese Breite auch fortgesetzt beschränkt, indem früher leitende Völker ganz in den Hintergrund geschoben werden oder wenigstens nichts für die Gesamtbewegung der Menschheit Bedeutungsvolles hervorzubringen vermögen, das heißt also, indem die Geschichts- und Kulturzentren sich verschieben. Bei diesen Verschiebungen darf aber nicht vergessen werden, daß die Kulturinhalte der Geschichte niedergehender Völker in der Regel von anderen aufstrebenden Völkern übernommen und dem eigenen Geist und Bedarf entsprechend von diesen verarbeitet werden.

Die Geschichte der Völker wird also zur Weltgeschichte in dem Zusammenwirken der Völker, das über alle Gegensätze hinweg die Herstellung einer relativen kooperativen Einheit aus der Notwendigkeit der Koexistenz hervor erstrebt. Diese Entwicklung vollzieht sich aber so, daß bei allen wichtigen Vorgängen innerhalb der koexistierenden Willensgemeinschaften auch die Kooperationseinheit modifiziert oder auch gestört wird. Die Kraft der Partner wechselt, einige von ihnen treten zurück und verschwinden allmählich ganz, die Führung geht auf andere über, neue Spieler treten an den Tisch. Aber jeder Mitspieler läßt seinen Einsatz in dem großen Spiel der Geschichte zurück und wirkt dadurch auf den Fortgang dieses ein. Je größer die Summe dieser Einsätze von Geist wird, je geübter die Partner im Spiele werden, desto sublimere Formen nimmt der Prozeß der Geschichte an. Man könnte meinen, daß er zu einer Kooperation der Völker in reinster selbstloser Geistigkeit und zu restloser allgemeiner Befriedigung emporführen werde. Nun ist aber von dem Herankommen eines derartigen Endes in der Geschichte schlechterdings nichts zu bemerken und der Gedanke, daß die Menschheit in stetig ansteigendem Fortschritt sich zu reiner Geistigkeit erhebe, ist eine bloße Fiktion, die sich nur auf die Verbreitung von Bildung, Geschmack und Technik, auf den Fortfall gewisser roher Äußerlichkeiten und auf eine moderiertere Lebenshaltung berufen kann. Und wie wenig selbst dies Gemeingut geworden ist, zeigen die Roheiten und sinnlosen Grausamkeiten Wehrlosen gegenüber,

wie sie sich auch Völker, die auf der Höhe der Kultur zu stehen meinen, zu Schulden kommen lassen. Hier erhebt sich die Frage nach dem Sinn der geschichtlichen Bewegung. Diese Frage zerfällt in einige Unterfragen. Zunächst wird zu fragen sein, ob das die Bewegung leitende Ziel sich bestimmen läßt; sodann, ob sich eine gewisse Regelmäßigkeit der Bewegung wie in der Geschichte der einzelnen Völker so auch in der Weltgeschichte aufzeigen läßt.

8. Schon früher hätten wir, und zwar gleich bei den ersten Ansätzen der Sozialität im Leben der Menschen, die Frage nach dem Ziel oder Zweck des Gemeinwillens aufwerfen können. Wir haben mit Absicht davon abgesehen, um zuvor einiges Material aus der geschichtlichen Anschauung zu erwerben. Zunächst ist ja eins einleuchtend, daß geistige Gemeinoperationen, wie sie in der Geschichte sich durchsetzen, nur aus dem sie leitenden Zweck verstanden werden können. Daß dieser Zweck weder mit den empirischen Zwecken der Einzelpersonen noch mit den ebenfalls empirisch gewonnenen Zwecken einer Menschengruppe oder auch einer ganzen Generation identisch ist, muß von vornherein anerkannt werden. Dieser letzte Zweck der Gemeinschaft wie die Entwicklung auf ihn hin in der Einzel- und Gesamtgeschichte muß also als überempirisch bestimmt werden. Das heißt, er läßt sich zwar als etwas objektiv Reales ansehen, das aber als nicht empirisch nur rein formal bezeichnet werden kann. Es gibt überall dort, wo Menschen sind, ein Füreinanderwollen. Daß sich dies ungehemmt zu voller Wirklichkeit durchsetze wie in der Einzel- so in der Gesamtgeschichte, ist das mit den Tatsachen der Sozialität und Historialität der Menschheit apriorisch gegebene Ziel. Demgemäß ist alle Willensgemeinschaft als positives Mittel zur Verwirklichung dieses Zieles zu gestalten. Nun steht aber dem sowohl in der Gemeinschaft des Volkes wie der Völker dauernd entgegen das Fürsichwollen, das zu einem Widereinanderwollen führt, wie wir gesehen haben. In der Wirklichkeit wird also das Ziel nur insofern verwirklicht, als die gegebene Koexistenz eine gewisse Kooperation oder ein Miteinanderwollen verlangt. Das heißt, das an sich seiende Willensverhältnis setzt sich trotz des Widerstandes der Einzel- und Gemeinschaftswillen zwar durch, aber nur so, daß die ihm entgegengesetzten Willen bei ihrem besonderen Wollen verharren, es aber

um der Existenzmöglichkeit willen den anderen Willen akkommodieren und so eine praktische Einheit des Gesamtwillens ermöglichen und diesen dadurch konkret wirksam werden lassen. In diesem Verhältnis liegt nun aber ein Widerspruch, sofern die freien Willen das selbst wollen müssen, was sie nicht wollen und anderes, was sie wollen, nicht wollen müssen. Es setzt sich also eine Grundrichtung des Gesamtwollens durch in den Einzelwillen, wiewohl diese zu vielen Mitteln dieses Gesamtwillens in Widerspruch stehen. So versteht sich die heiße Forderung nach „Freiheit" innerhalb der großen Willensorganismen des Lebens, da die einzelnen Willen ja wirklich von einer objektiven Willensmacht so unterworfen werden, daß sie wollen, was sie auch wieder nicht wollen. Das geschichtliche und soziale Leben ist in allen seinen späteren Entwicklungsstadien in steigendem Maße mit diesem Widerspruch behaftet, nicht ohne daß auch sittliche Motive ihn bestimmen und vertiefen.

Nun kann man den Widerspruch dadurch aufheben wollen, daß man ihn nur für die Anfänge der Entwicklung anerkennt und ihn aus der Unreife und Ungeübtheit der Einzelwillen, die erst allmählich einen Rhythmus der Gesamtbewegung finden können, erklärt. Dabei würde dann das gereifte Verständnis der einzelnen zunächst allerdings die Gegensätzlichkeit der Urteile und Willen steigern, aber damit zugleich doch auch die Möglichkeit sie zu einer Gesamteinheit zu verbinden entdecken. Aber hiermit ist der Widerspruch, von dem wir sprechen, nicht gelöst, sondern nur umschrieben. In Wirklichkeit verhält es sich nämlich nicht so, daß am Anfang der Entwicklung die Willen undiszipliniert auseinanderstreben, sondern gerade hier bilden sie eine Einheit, ohne welche die Einheit auf den höheren Stufen überhaupt unbegreiflich ist. Sodann aber ist es keineswegs so, daß die geistig freie Vereinigung der Willen später sicherer und fester würde. Nur die politische Tradition und die Einsicht in die praktische Notwendigkeit einer relativen Vereinigung der Willen sind es, die jetzt zur äußeren Einheit anhalten. Und wenn schließlich in der Entwicklung die Einzelwillen abstumpfen und sich resigniert in das einmal Gewordene fügen, so kann dieser Zustand erst recht nicht als eine Lösung des Problems, wie der freie Wille das wollen kann, was er wirklich doch nicht will, gelten. Demgemäß können wir aber der optimistischen Auf-

fassung der Geschichte, die sie als eine allmähliche Entwicklung des menschlichen Geistes durch alle Gegensätze der sinnlichen und selbstsüchtigen Beschränkung hindurch zu reiner Geistigkeit oder zu vollendeter Humanität begreift, nicht beipflichten. So hat Hegel seine großartige Gesamtanschauung von der Geschichte als der Rückkehr des Menschengeistes zu dem absoluten Geist entworfen. Die Wirkungen dieser Gesamtanschauung begegnen uns immerfort in der Geschichtsphilosophie trotz aller Kritik am einzelnen. Die Weltgeschichte ist für Hegel „die Zucht von der Unbändigkeit des natürlichen Willens zum Allgemeinen und zur subjektiven Freiheit". Im Orient erscheint der eine Despot als die Verkörperung des Geistes, dem sich alle in Gehorsam und Vertrauen unterwerfen, ohne nach subjektiver Freiheit zu streben, frei ist hier nur der eine Herrscher. Die griechische Welt findet die freie Individualität. Die Idee erscheint in sinnlicher Form, „das Reich der schönen Freiheit" wird erstrebt. Das Römertum dagegen läßt das Individuum sich dem allgemeinen Zweck unterwerfen, und zwar so, daß das Individuum sich in dem Allgemeinen aufzugeben hat. Dagegen hat das Germanentum in der Geschichte die Aufgabe die Versöhnung zwischen der subjektiven Freiheit und dem absoluten Geist zu finden. Der Geist findet sich in dem geistigen Organismus des Staates und empfängt dadurch die Handhabe zu seiner Realisierung. Nicht nur einer wie in der orientalischen Despotie ist jetzt Offenbarung des freien Geistes und nicht nur einige sind es wie in dem Demokratismus und Aristokratismus der Griechen und Römer, sondern in der germanischen Monarchie wird der freie Geist in allen Staatsbürgern offenbar. In diesen vier Entwicklungsstufen steigt also der Menschengeist empor zu dem Bewußtsein seiner Einheit mit dem absoluten Geist oder zu der vollendeten Freiheit. So arbeitet der Menschengeist von Volk zu Volk fortschreitend sich empor zu der reinen Geistigkeit aller seiner Glieder. Die Freiheit aller Geister ist das Ziel der Entwicklung. Hier kann dann später die demokratische und sozialdemokratische Deutung der Geschichte einsetzen, wie nicht weiter zu zeigen ist.

Auch die Konstruktion des Positivismus geht ähnliche Wege, wenn sie alle Geschichte beginnen läßt mit einer theologischen Zeit, der dann ein metaphysisches Zeitalter folgt, bis

schließlich der Geist der religiösen und metaphysischen Spekulationen müde sich auf den Boden der positiven Erkenntnis der Wissenschaft stellt und so die Menschen zu der nüchternen Erkenntnis des konkret Gegebenen und zu einem dem entsprechenden Handeln anleitet und dadurch der Menschheit die Pforte zu dem vernünftigen und glücklichen Leben der Zivilisation und Wohlfahrt erschließt (A. Comte). Ähnliche Gedanken hat dann H. Spencer vertreten. Das menschliche Geistesleben geht hervor aus den natürlichen Anlagen und Fähigkeiten der Menschen und deren Beziehung zu dem Naturverlauf. Und zwar kommt der Geist zunächst zu dem Glauben an eine transzendente Welt. Er vertauscht infolge der fortlaufenden Naturbeobachtung diesen Glauben dann mit einem positivistischen Empirismus. Schließlich aber trachtet er mit diesem Positivismus gewisse der Menschheit notwendig gewordene Begriffe der früheren Entwicklung zu vereinigen. Diese Anschauung ist mit und ohne den positiven Abschluß auf das Geschichtsverständnis breiter Schichten einflußreich geworden. — Natürlich läßt sich aus diesen und ähnlichen Konstruktionen mancherlei lernen, zumal die Soziologie Spencers bietet lehrreiche Beobachtungen der Stadien der Entwicklung der Völker, wenn auch die Bewertung dieser Stufen nur Produkt eines einseitigen Dogmatismus ist.

Der Grundgedanke beider Konstruktionen ist anregend als Versuch alle Differenzen und Gegensätze der historischen Gesamtentwicklung von einem Ziel her als einheitlichen Aufstieg zu diesem hin zu verstehen. Es ist auch wichtig, daß dabei die Gegensätze innerhalb der Entwicklung positiv gewürdigt werden als notwendige Vorstufen zu der Vollendung. Und es darf endlich als charakteristisch bezeichnet werden, daß beide Entwicklungsreihen in dem Verständnis der Gegenwart bei den betreffenden Philosophen den Anfang des Vollendungsstadiums erreichen. — Beide Betrachtungen lassen also das Ziel erkennbar werden in dem Geist ihrer Zeit, sei es daß an einen positivistischen Rationalismus mit praktisch zivilisatorischer Tendenz, sei es daß an das Bewußtsein der geschaffenen Geister von ihrer Einheit mit dem absoluten Geist gedacht wird. So oder anders soll die Vergeistigung der Menschheit das Ziel der Entwicklung sein, zu der eine rational notwendige Stufenfolge emporführt.

Aber hiergegen, zumal die positivistische Anschauung, erheben

sich von allen Seiten her unüberwindliche Bedenken. Es ist zunächst eine naive Voraussetzung, daß das eigene Zeitalter durch reine Geistigkeit vor früheren ausgezeichnet sei, denn die höhere und allgemeinere Aufklärung bedingt keineswegs eine reinere und tiefere Geistigkeit als die es ist, die man in naiven Zeitaltern finden kann. Es ist eine schulmeisterliche Auffassung des Lebens, welche in dem intellektuellen Aufstieg eine Garantie für die Verinnerlichung des geistigen Lebens erblickt, während die Geschichte mit aller Deutlichkeit in den Zeitaltern der intellektuellen Aufklärung ein Nachlassen des die eigentliche Geistigkeit des Menschen begründenden Willens für die anderen konstatieren muß. Der sich mit der Aufklärung einstellende „Altruismus" ist in Wirklichkeit nur eine Abart des Egoismus und daher keineswegs ein Beweis für die freie und unmittelbare Hingabe des eigenen Willens für das Wohl der Gemeinschaft. — Hiermit ist aber die Untriftigkeit des ganzen in Rede stehenden Aufbaues erwiesen. Im Grunde genommen, ist mit dem erschlichenen Satz, daß die Gegenwart das relativ vollkommenste Zeitalter sei, die ganze Konstruktion bereits gegeben. Aber dem widerspricht die Erwägung, daß das geistige Leben der Völker keineswegs nur in der Weise eines Aufstieges sich vollzieht, sondern daß auch ein Niedergang des geistigen Lebens der Völker eintritt, der zu dem völligen Untergang ganzer Kulturkreise der Geschichte führt. Wollte man dawider einwenden, daß immerhin Überreste dieser Kultur in das Geistesleben neuauftretender Völker als geistiges Ferment eingehen und so fortwirken, so wäre dawider zu sagen, daß dies keineswegs immer und daß es nur in begrenztem Maße geschieht, da ja die wirkliche Eigenart der niedergegangenen Kultur mit ihrem besonderen Schwung und Rhythmus verschwindet und nur von den Gelehrten in rein intellektuellem Interesse reproduziert werden kann. Bei einem derartigen Aufbau der Geschichte wird vorausgesetzt, daß jedes spätere Volk sich auf die Schultern der Kultur der früheren Völker stellt und sie gradlinig fortführt. Demgegenüber hat Spengler diesen Zusammenhang der Kultur der Völker abgelehnt, da diese bei den einzelnen Völkern durchaus eigenartig sei (die magische, die apollinische und die faustische Seele), sodaß also die Kulturen der Völker nicht als eine stufenweis sich aufbauende Einheit zu betrachten sind, sondern als nebeneinander herlaufende Parallellinien. Dies ist gewiß über-

trieben, wie etwa der Einfluß der antiken Bildung oder der christlichen Religion auf das germanische Mittelalter beweist. Aber trotzdem liegt jenem Urteil die richtige Beobachtung zugrunde, daß, wenn auch objektive Wahrheiten und Probleme von untergehenden Kulturen sich zu den emporstrebenden Völkern retten, sie bei diesen immer erst fruchtbar werden, wenn sie zum subjektiven Besitz der neuen Völker werden, das heißt, wenn diese sie gemäß dem Grundbedarf und der eigentümlichen Anlage ihres Geistes selbständig auffassen, verarbeiten und neu prägen. Sie schaffen hierdurch aber wirklich ein Neues, das vermöge seiner Originalität keineswegs als eine neue Stufe auf der e i n e n emporsteigenden Leiter verstanden werden darf. Es ist vielmehr eine neue Leiter, der einige Sprossen aus der zerbrochenen alten Leiter eingefügt werden. — Denken wir aber wieder an die einzelnen Völker, so kann man wohl aus der Vielheit menschlicher Interessen einen Widerstreit derselben erklären und in seiner relativen Notwendigkeit begreifen, aber damit ist keineswegs erwiesen, wie und woher die hierdurch partikular gebundenen Willen sich dann doch in freier Geistigkeit zu einem gemeinsamen Wollen zusammenschließen sollen, wie es auch unerklärt bleibt, daß diese unter dem Einfluß des letzten Zweckes erfolgende Einigung der Willen schließlich nicht zu diesem Ziel hinführt, sondern vor seiner Erreichung zusammenbricht, wie der Untergang der Völker beweist.

Wir werden also urteilen müssen, daß die analysierten Gedanken eine deutliche Einsicht in den die Geschichtsbewegung beherrschenden Zweck nicht ermöglichen, denn die Bestimmung dieses als reine Geistigkeit ist so äußerlich intellektuell oder rational gefaßt, daß er als letztes Willensmotiv untauglich erscheint. Ebenso bleibt unerklärt, wie geistige Willen der reinen Geistigkeit widersprechen und wie freie Willen von ihr wirklich unterworfen werden können. Aber auch der besprochene Versuch eine Gesetzmäßigkeit der geschichtlichen Bewegung zu erweisen, kann nicht anerkannt werden, da er nur eine tatsachenwidrige Konstruktion des geschichtlichen Zusammenhanges von einem vorgefaßten Dogma aus ist. Zwar ist die positive Beziehung der Entwicklungsstufen aufeinander sowie ihre Gegensätzlichkeit richtig erkannt, aber die Beziehung dieser zueinander ermangelt der geschichtspsychologischen Begründung in einem Grade, der nur das Gerippe allgemeiner logischer Kategorien übrig läßt. Der Idealismus hat

also das geschichtsphilosophische Problem ebensowenig gelöst wie der positivistische Rationalismus. Daß aber von der rein materialistischen Auffassung der Geschichte keine Lösung zu erwarten ist, ist dem von vornherein klar, der weiß, daß sie sich nur in einer Verbindung positivistischer Grundgedanken, die durch den Materialismus vergröbert sind, mit einem idealistischen „Überbau" vollzieht.

9. Wir werden im weiteren Verlauf die Geschichte unter den Gesichtspunkt der Gottesidee zu stellen haben. Dabei wird die Frage nach dem Zweck der Geschichte und nach der Willensbetätigung der geschaffenen Geister in ihr von unserem Standpunkt her zu erklären versucht werden. Wir legen diesen Faden daher einstweilen beiseite. Dagegen können hier schon einige Bemerkungen über die den verschiedenen Völkern und Staaten der Geschichte gemeinsame Stufenbildung vorgetragen werden (vgl. System der Ethik[2] § 57, 7). — Die große Geschichte der Völker beginnt mit einem Zeitalter, das man als idealistisch-realistisch bezeichnen kann. Es kann lange Zeiträume umspannen und sich mancherlei Anregungen von außen her aneignen, aber der eigentümliche Geist des Volkes wirkt als integrative Macht, denn wie die Jugend der Individuen, so ist auch die Jugend der Völker durch eine ungeheure Assimilations- und Konzentrationsfähigkeit ausgezeichnet. In solchen Zeiten besteht zwischen dem Gesamtwillen des Volkes und den Sonderwillen der Gemeinschaften und Personen eine naive Harmonie. Dem die Gesamtheit leitenden Idealismus ordnen sich die realistischen Interessen am Einzelnen und Alltäglichen, die ebenfalls stark und lebhaft zu sein pflegen, ein und unter. Die Autorität des Gesamtwillens erscheint als ebenso selbstverständlich wie die Unterordnung unter die vorhandenen Lebensordnungen und unter führende Geister. Dies alles ist aber umfaßt von der starken Empfindung der Gottheit, die dem Leben seine Ordnung gibt und alles nach ihrem Willen leitet. Der Zweifel an Gott oder dem Recht und Sinn des Lebens bleibt den Menschen noch fremd. Kräftig steigt die Erkenntnis zum Himmel empor und zur Erde herab. Aber sie leitet der ungebrochene Wille in dem Ganzen und mit ihm zu arbeiten und zu wirken mit der sicheren Hoffnung es nicht umsonst zu tun. Wohl treten auch abweichende Meinungen und besondere Lebenstendenzen auf, aber sie gliedern

sich noch leicht dem Gesamtwillen ein. Der objektive Geist bildet noch eine unverletzte Einheit und die einzelnen Geister fügen sich ihm im Bewußtsein ihrer Freiheit leicht und freudig. Freilich fehlte es diesem Stadium auch nicht an tiefen Schatten. Derbheit und Roheit, naiver Aberglaube und mannigfache Unwissenheit und Stumpfheit hindern die geistige Gemeinschaft zumal der unteren Klassen an der Vertiefung, sie behält leicht etwas Naturhaftes und Unbewußtes an sich, was Gefahren für die spätere Entwicklung in sich birgt. Daneben stehen freilich auch hohe Offenbarungen reiner Geistigkeit, nicht nur bei himmelstürmenden Führern, sondern auch bei dem erdenfrohen aber himmelsgewissen Volk.

Es versteht sich aus dem Dargelegten, daß einerseits der objektive Geist immer festere Formen gewinnt, andererseits aber einzelne Geister und Gruppen vermöge der gesteigerten Denkfähigkeit mit eigenen Urteilen und Wünschen sich immer deutlicher von der Gesamtrichtung abzuheben beginnen. Man versucht diesen Gegensatz dadurch zu überwinden, daß man die Lebensanschauung und die Formen, zu denen man auf dieser ersten Stufe gelangt war, zu festen Normen und Grundsätzen, denen sich alle unterwerfen sollen, gestaltet. Gesetz und Recht, Verfassung und Dogma entstehen. Eine Literatur geht ihnen zur Seite, die in festen und großen Formen einen bleibenden Ausdruck des gewonnenen objektiven Geistes herstellen soll. So bildet sich der Charakter dieser Stufe allmählich immer fester aus zu einem Geist des Statutarismus, der sich zeigt im Dogmatismus und Klassizismus sowie in der staatlichen auf den straffen Monarchismus gestützten Omnipotenz. Es ist in der Regel in diesem zweiten Zeitabschnitt, daß die Völker als solche die Höhe ihres Lebens und ihrer Macht erleben. Die Freiheit der ersten Zeit wirkt nach mit ihrem unmittelbaren naiven Glauben an Gott und die Welt, sie widersteht ziemlich lange der Verhärtung durch die festen Formen, eine glückliche Inkonsequenz läßt Ausnahmen zu und der frische Lebensstrom gleitet noch leicht hin über die Bollwerke, die ihn eindämmen und sicher fassen sollen. Die Autorität hat noch ein Stück lebendiger Überlegenheit an sich und ist noch nicht ein bloßes Attribut des „vorgesetzten“ Amtes. Der Wille der einzelnen beugt sich dem Gemeinwillen und über-

windet gewöhnlich noch leicht wenigstens in bezug auf die Hauptlinie seine Sondertendenzen.

Aber die Entwicklung treibt mit innerer Notwendigkeit weiter. Mit der wachsenden Bildung steigert sich das Persönlichkeitsbewußtsein zu dem Individualismus. Mit der Komplizierung der Lebensverhältnisse im Verein treibt dieser Individualismus zur Kritik der überkommenen Ordnungen. Der Verstand übt sie aus und entwirft daneben Bilder neuer Lebenssysteme, die auf „natürlichem Recht" beruhend das Wohl der einzelnen Individuen in dem Gesamtleben fördern und sichern sollen. Zunächst freilich soll die Verstandskritik noch durch verständige Erwägungen überwunden und die Vernünftigkeit des Gewordenen erwiesen werden. Das gilt von dem Dogma der Kirche ebenso wie von der staatlichen Verfassung und der überkommenen Schichtung der Gesellschaft. Aber die Ordnung des objektiven Geistes bedarf doch schon der Verteidigung durch den Verstand, sie gilt nur sofern sie den einzelnen Personen einleuchtet. In diesen Gedanken wetterleuchtet bereits die Revolution oder die radikale Änderung der Lebensordnung auf Grund des Willens der Einzelindividuen bzw. ihrer Majorität. Der Demokratismus dringt in alle Lebensgebiete ein. Er will das Glück aller Individuen und er bemüht sich eine von außen nach innen wirkende vernünftige Zivilisation zu schaffen, in der alles der Wohlfahrt der aufgeklärten Bürger dient. Den Weg dazu bahnt er sich durch Verstandeskritik und durch Ersetzung der alten unverständigen Lebensordnung durch neue Lehren und Einrichtungen, die sich vor dem Verstande bewähren, indem sie empirisch das Glück aller hervorbringen sollen. Man kann diese Zeitalter im allgemeinen als die Zeitalter der Aufklärung bezeichnen. Die sie leitende Grundanschauung ist der Rationalismus als die reine praktische Verstandeserkenntnis. Der Rationalismus ist der entscheidende Wendepunkt in der Geschichte der Völker. Die subjektiven Geister trachten sich der Autorität des objektiven Geistes zu entwinden, an die Stelle der geschichtlich gewordenen Richtung soll die Direktion durch die verständige Erkenntnis treten, durch Wissenschaft soll der Menschheit das Heil werden. Etwas von der anfänglichen Naivität erwacht wieder in diesem kindlichen Glauben an die Macht der Verstandeserkenntnis und in dem Eifer unmittelbar Gewisses alsbald in die Wirklichkeit allen zum Glück

umzusetzen. Hierin ist es aber begründet, daß trotz der zersetzenden Wirkungen, die der Rationalismus an der von dem Gesamtwollen eines Volkes in langer Erfahrung erworbenen Lebensordnung vollzieht und trotz der Autorität einseitiger subjektiver Urteile, er doch, weil er eben an seine Sache glaubt und diesen Glauben an die Allmacht des eigenen Verstandes den Massen beizubringen nicht schwer hält, imstande ist geistige Einheit herzustellen. Ein Gesamtwille kommt so zustande. Er will das Glück aller, sofern der Verstand hierdurch das eigene Glück gesichert sieht. Damit erreicht die Unklarheit in der Bestimmung des Ziels der Geschichte (vgl. S. 524 f.) ihren deutlichsten Ausdruck: der Verstand lehrt den einzelnen Menschen sein Glück wollen, daher will er auch das Glück aller. Der Gegensatz zwischen dem Einzelwollen und dem Gesamtwollen soll dadurch aufgehoben werden, daß das Gesamtwollen bloß als die Summe der Einzelwillen erscheint. Dieser Sozialismus ist also auf den Egoismus aller begründet. Dabei ist aber übersehen, daß in Wirklichkeit das Gesamtwollen hiermit überhaupt abgetan ist. Es ist ein falscher Schluß, wenn man meint, daß sofern alle einzelnen ihr Glück wollen, sie auch das Gesamtglück wollen. Daher kann die Einigung in dieser Fassung des Gesamtgeistes nur rein formal bleiben und wird fortgehend von der Selbstsucht der einzelnen Personen und Klassen gefährdet werden, wie die Geschichte aller Demokratien zeigt.

Endlich steht in engem Zusammenhang mit diesem rationalistischen Stadium das ihr folgende Zeitalter der materialistischen Aufklärung. Hier behält man den demokratischen Apparat der rationalistischen Entwicklung ebenso bei wie das Ziel eines allgemeinen Glückes. Aber wie man jetzt nur die Wirklichkeit der materiellen Stoffe und Kräfte anerkennt und dadurch über die alte geistig gerichtete Aufklärung hinwegschreitet, so wird auch als Glücksziel der allgemeine materielle Wohlstand aller hingestellt, indem vorausgesetzt wird, daß dadurch auch Bildung, Kultur und Sittlichkeit auf das höchste gefördert werden. Dieser idealistische „Überbau" ist nun aber einfach der älteren idealistischen Aufklärung entlehnt und steht in keiner inneren Beziehung zu der materialistischen Grundlage dieser Weltanschauung. Hierdurch wird aber die Konfusion hinsichtlich der geschichtlichen Entwicklung auf das höchste gesteigert. Das gilt nicht nur von

der theoretischen Betrachtung, sondern erst recht von der letzten Aufgabe jedes geschichtlichen Stadiums, nämlich der Herstellung eines konstanten Gesamtwillens oder objektiven Geistes. Von dem einzelnen mag die Sozialethik handeln. Hier ist es genug an der Erkenntnis, daß die materialistische Aufklärung keine Lösung der sozialen und geschichtlichen Anliegen der Menschheit zu erreichen vermag. Aber sie raubt den Völkern, wenn sie wirklich bis auf ihren Grund dringt, die Fähigkeit zur großen Geschichte, denn sie dämpft den Geist und damit die Kraft des gemeinsamen Wollens. Nun erheben sich allerdings wider den Materialismus die Träger der älteren idealistischen Tradition, sie suchen die früheren Ideale wieder zur Geltung zu bringen, sie greifen gern zurück auf die große Vergangenheit und ihnen schwebt irgendwie ein Wiederkommen dessen, was einst war, vor. Zeitweilig ist ihnen auch Erfolg beschieden, aber sie vermögen ihn nicht auf die Dauer festzuhalten, denn einmal dringt in das Denken auch dieser Kreise immer wieder der praktische Materialismus ein und hemmt dadurch die geistige Kraft, dann aber gelingt es zumeist nur sporadisch die Volksmassen mit anderem Geist zu erfüllen. Und wenn das auch geschieht, so kann damit zwar die Erhebung einzelner Personen zu geistigem Leben erreicht werden, aber die Aussicht dem Volk als solchem die innere Frische und die unmittelbare von dem Egoismus freie Hingabe an letzte Ideale wiederzugeben, wird von Generation zu Generation geringer. Ein Fürwahrhalten der orthodoxen Lehren, ein erlernter Idealismus, eine zweckmäßige Betonung des notwendigen Gesamtwollens kann erreicht werden. Aber trotzdem senkt sich die Bahn der Entwicklung der Gesamtheit immer mehr herab zum Vulgären, Unfreien und Unfruchtbaren. Wohl ist die äußere Bildung bis zu einem gewissen Grade allgemein geworden, aber sie macht die Menschen nicht mehr innerlich frei. Es ist eine furchtbare Tragödie des menschlichen Geistes, daß im Kampf um die Freiheit des Individuums die persönliche Freiheit um ihr Leben kommt. Wenn alle frei wurden, ist kaum jemand mehr der Freiheit fähig und wert. Nach dem Clausiusschen Gesetz hat die Wärme die Neigung sich über alles auszubreiten; wenn sie das aber erreicht haben wird, wird sie die Kraft zu bewegen verloren haben. Man kann etwas Ähnliches von der allgemeinen Ausbreitung der Bildung sagen: ist sie zu allen vorgedrungen,

so hat sie sich auch verflüchtigt, ist matt und lau geworden, sodaß sie das Gesamtleben des Volkes nicht mehr zu erregen und zu bewegen vermag.

10. Das sind, wenn wir recht sehen, die vier großen typischen Entwicklungsstadien in der Geschichte der Völker. Sie treten natürlich gemäß der Anlage der Völker und ihren besonderen Verhältnissen in mannigfach differenzierter Gestalt auf. Aber im allgemeinen dürften diese Stadien oder Epochen so oder anders den typischen Entwicklungsgang in der Geschichte der Völker wiedergeben. Nur eines will dabei in Acht behalten werden. Es ist nicht so leicht, als es auf den ersten Blick scheinen kann, von hier aus die Frage, in welchem Stadium der Entwicklung ein Volk oder auch eine Völkergruppe in der Gegenwart steht, zu beantworten. Es ist nämlich etwas Richtiges an der anderen Beobachtung, daß eine gewisse Wellenbewegung, der Ebbe und Flut vergleichbar, in der Geschichte der Völker sich häufig wiederholt. Auf Zeiten des Rückschrittes folgt wieder Fortschritt, Ansätze zum Materialismus werden wieder überwunden usw. Das stimmt in der Tat zu dem geschichtlichen Geschehen. Es begreift sich m. E. daraus, daß das Bewegungsgesetz, das sich in den vier Epochen auswirkt, in begrenztem Umfang auch in jeder einzelnen dieser Epochen sich wiederholt und so innerhalb dieser eine freilich nur selten deutlich greifbare Periodisierung hervorbringt. Es ist durchaus verständlich, ja notwendig, daß die geistigen Motive, die den ganzen Prozeß beherrschen, auch innerhalb seiner einzelnen Epochen wirksam werden. Jede dieser Epochen hat also einen Anfang, in dem naive Gläubigkeit an ihre Prinzipien sich mit einem unreflektierten Wollen zu deren Durchführung verbindet. Man denke etwa an den naiven Glauben an die Vernunft oder an das sozialistische Programm sowie an die unmittelbare Willensfreudigkeit zur praktischen Durchführung solcher neuen Ideen. Da wirkt die Art der ersten Epoche natürlich *mutatis mutandis* auch in ganz anderen Entwicklungsstadien. Ebenso hat jede dieser Epochen ein Ende und wieder ist es so, daß analoge Empfindungen, wie sie die letzte Epoche des Niederganges begleiten, auch bei dem Niedergang der vorangegangenen Epochen in die Erscheinung treten: Skepsis an den Zielen und Gedanken der vorangehenden Entwicklung, der Hang zum Konkreten und

Nächstliegenden und doch auch ein Drang zu den entschwundenen Idealen der Vergangenheit. Und zwischen dem naiv gläubigen Anfang und dem realistisch skeptischen Ende steht dann nicht nur in der Gesamtbewegung, sondern mit psychologischer Notwendigkeit auch in den Einzelepochen die Neigung durch einen dogmatischen Statutarismus oder durch einen alles beweisenden Rationalismus die Ansätze zu Individualismus und Skepsis zurückzuhalten und zu binden. Für alles dies bietet die Geschichte aller Stufen reichliche Belege. Es ist ja nicht so, als wenn die Menschen in der geschichtlichen Entwicklung die Ordnung zerstören wollen, um ein chaotisch Neues an die Stelle zu setzen, sondern sie trachten in Wirklichkeit danach Ordnung und Einheit zu erhalten und meinen das durch allmähliche und schließlich durch plötzliche Forträumung des Alten zu erreichen, und zwar weil sie an das Neue glauben und es daher zu sichern suchen. Daher hebt sich das Neue allmählich empor und verhindert doch nicht, daß Altes immer wieder an die Oberfläche getrieben wird. Der Mensch bleibt derselbe; so sehr die große Linie der Entwicklung der Menschheit sich allmählich ändert, so ähnlich bleiben die kleinen Linien einander, wie sie die einzelnen Menschen ihrer Art entsprechend ziehen.

Dann aber werden wir urteilen müssen, daß die Beobachtung einer Wellenbewegung in der Geschichte in bestimmter Hinsicht der Wirklichkeit entspricht. Das bedeutet aber nicht, daß wie bei Ebbe und Flut das Frühere einfach wiederkehrt, wie es den Anschein hat. Wohl aber ist es möglich, daß z. B. auf den einseitigen Realismus und Materialismus, wie er etwa gegen Ende einer der Epochen auftritt, ein Idealismus folgt, wie er neueinsetzende Epochen zu charakterisieren pflegt. Man denke beispielsweise an den Umschwung, den wir jüngst erlebt haben oder an das Aufkommen der Aufklärung im 18. Jahrhundert. Aber auch mitten in den Epochen kann Ähnliches eintreten, wenn etwa harte statutarische Tendenzen vernunftgemäßen Milderungen Platz machen oder einseitiges Verstandestreiben durch idealistische Ziele zurückgedrängt wird, wie es in glänzenden geschichtlichen Episoden bisweilen geschieht. Dann entsteht zeitweilig der Anschein, als kehre man zu Früherem zurück, während doch wirklich die Dialektik der Entwicklung ihren Weg weiter geht und das Neue, selbst dann, wenn es in bewußter Anlehnung an das

Alte erfolgt, etwas anderes ist als es das Frühere war. Selbst die Repristination schafft neue Verhältnisse, weil der Eintritt des Alten in die neue Gesamtlage ihm eine völlig andere Stellung gibt als einst. Daher hat ja auch die Repristination stets große Enttäuschungen im Gefolge. — So begreifen wir es, daß die Grundzüge der Epochengliederung der geschichtlichen Entwicklung sich auch innerhalb der einzelnen Epochen, Neues wahrnehmend oder Altes unwillkürlich wieder belebend, erkennen lassen. Es gibt in allen Stadien Ansätze zum Idealismus und Rationalismus, zum Statutarismus und Materialismus, wie jetzt einleuchten wird. Daher ist die geschichtliche Dialektik vielgestaltiger und überraschender als man es zunächst erwartet. Dann aber ist die Frage, an welchem Punkt der Entwicklung ein Volk steht, in dem einer der in Frage stehenden Charakterzüge gerade hervorsticht, nicht so leicht zu beantworten, wie es anfangs schien, denn Rationalismus oder Materialismus können schließlich in allen Stadien auftreten. Die Entscheidung darüber, ob sie wirklich den beherrschenden Grundzug der Zeit bilden oder ihre Epoche ausdrücken, kann also nur aus der Betrachtung des gesamten geschichtlichen Verlaufes gewonnen werden sowie aus der Erkenntnis des allbestimmenden Grundcharakters der betreffenden Epoche.

Man könnte hier noch andere Schwierigkeiten, die sich der vorgeschlagenen Epochisierung entgegenstellen, anführen. Wenigstens eine soll erwähnt werden. Es kann etwa unter starken Einflüssen einer von außen hereingebrachten Richtung zeitweilig eine an sich starke genuine Richtung an der Entfaltung so behindert gewesen sein, daß sie verhältnismäßig spät mit großer Energie hervorbricht und auf einzelnen Gebieten Entwicklungsreihen erzeugt, die so stark sind, daß sie auf das Ganze hinübergreifen und den Gang seiner Richtung eine Weile über fast maßgebend beinflussen. So ist etwa das der germanischen Seelenstellung angemessene Verständnis der Religion und Sittlichkeit während des Mittelalters durch die herrschende lateinische Einstellung so zurückgedrängt worden, daß sie erst in der Reformation zu selbständiger Existenz gelangt und dann eine Weile über mit einer Gewalt, die sonst nur den ersten Epochen eigen ist, wirksam wird. Daß aber der spätmittelalterliche Statutarismus dadurch nicht überwunden wird, zeigt die auf die Reformation folgende Entwicklung ziemlich bald auf allen Gebieten. Das ist das

Richtige an der These von Tröltsch, daß an sich die reformatorische Zeit noch zu dem Mittelalter zu ziehen sei. Ähnlich ist das Aufkommen des deutschen Idealismus seit dem letzten Drittel des 18. Jahrhunderts als eine akute Reaktion des deutschen Geistes wider die aus französischen und englischen Quellen gespeiste Aufklärung zu begreifen. Aber auch in diesem Fall ist die Gesamtentwicklung in Deutschland der Aufklärung keineswegs Herr geworden, sondern diese ist allmählich im Bunde mit dem Vulgärmaterialismus mit ihren Anschauungen wieder zu einer Bedeutung gekommen, der gegenüber die Zeit der Klassiker und Romantiker doch nur als eine glänzende und überaus fruchtbare Episode gewertet werden kann.

11. Die gewonnene Erkenntnis des Aufbaus der Geschichte beantwortet auch die Frage, ob die Geschichte der Völker als ein beständiges Fortschreiten zu begreifen ist. Da Völker verfallen und Reiche zerstört werden, läßt sich diese Frage wenigstens in bezug auf die Geschichte der einzelnen Völker ebensowenig bejahen als etwa hinsichtlich der einzelnen Personen. Man kann vielleicht sagen, daß einzelne Personen und Kreise, die zu einem Volke mit alter Kultur gehören, in den späteren Entwicklungsstadien eine Geschlossenheit und Einheit der Bildung besitzen, wie sie in den Anfangsstadien unerreichbar war und man kann auch zugeben, daß die allgemeine intellektuelle Aufklärung eine Weile über bei niedergehenden Nationen größer ist als bei den erst emporstrebenden. Aber es ist ein sonderbares Mißverständnis, wenn man hiermit die Stetigkeit des Fortschrittes der Völker beweist. Gerade das, was die Kraft der Völker ausmacht, die straffe Einheit des Gesamtwillens, der schlichte Glaube und das lebhafte Gefühl für das Große und Erhabene, fehlt niedergehenden Völkern. Daher gehen sie schließlich zugrunde und von einer absoluten Kontinuität des Fortschrittes kann darum, sofern man an die Völker als solche denkt, nicht wohl gesprochen werden.

Schwieriger ist die andere Frage, ob nämlich im Hinblick auf die Gesamtgeschichte der Menschheit von einem dauernden Fortschritt gesprochen werden darf. Diese Frage hängt aber eng mit der anderen zusammen, inwieweit es überhaupt möglich ist von einer einheitlichen Menschheitsgeschichte zu reden. Wenn man diesen Begriff nicht im Sinn der Ge-

schichtsschreibung, sondern des wirklichen Geschehens faßt, so muß der Blickpunkt der bisherigen Betrachtung verändert werden. Nicht mehr die Völker als solche sind als Subjekt der geschichtlichen Entwicklung zu betrachten, sondern der Geist der Menschheit. Ebenso wäre dann als ordnendes Prinzip nicht mehr der Zweck, der das einzelne Volk leitet, sondern der Zweck der Menschheit anzusehen. Es hält aber außerordentlich schwer, für diesen Menschheitszweck eine der Geschichte entnommene Formel zu schaffen. Es wird daher dies letzte Ziel der menschlichen Entwicklung immer auf Grund überempirischer Voraussetzungen zu bestimmen sein. Man kann dann etwa von einer Gemeinschaft der vollendeten Humanität oder auch von dem Reiche Gottes als dem Ziel der Gesamtentwicklung reden. Aber beide Formulierungen des Zieles unterliegen schweren Bedenken, sofern sie nicht als geschichtlich gesichert angesehen werden können, sondern als Realitäten von ganz anderen wie den dem historischen Werden immanenten Voraussetzungen erwiesen werden. Vor allem kann angesichts der Tatsache, daß das Böse in der Menschheit als solcher keineswegs allmählich zurücktritt, sondern nur mit neuen und feineren Mitteln sein zersetzendes Werk fortsetzt, keinerlei Anschauung von dem Sieg des Guten gewonnen werden. Es ist demnach nur eine idealistische Hypothese, daß, trotz des Fortschrittes des Bösen auch in den sublimiertesten Kulturverhältnissen, schließlich doch das Gute siegen werde. Wenn man darauf verweist, daß die Roheit und Brutalität früherer Zeiten in der Gegenwart nicht mehr wiederkehren können, so beweist dies doch nur eine äußere rein zivilisatorische Verfeinerung, die mit dem Fortschritt des Geistes nur wenig gemein hat und es wird zudem immer wieder Lügen dadurch gestraft, daß sobald die äußere Macht da ist oder die Not dazu treibt, Roheit, Gemeinheit, Habgier und Vergewaltigung auch bei Kulturvölkern in fast unbegrenzter Weise wieder hervorbrechen. Die Behauptung von dem Endsiege einer reinen Humanität läßt sich also nicht irgendwie wahrscheinlich machen. Die bloße Verfeinerung des Geistes tut es an sich keineswegs, solange diese Verfeinerung auch die bösen Triebe stärkt und auch der Bosheit zweckmäßigere und unwiderstehlichere Waffen als in früheren naiveren Zeitaltern liefert. Hier tritt der Grundmangel des Idealismus wieder hervor. Er kann von der Erkenntnis der

Geistigkeit der Menschheit her die reine Geistigkeit als Endziel der Entwicklung postulieren, auch fehlt es ihm nicht an Mitteln der Hebung und Stärkung des Geistes, aber er verfügt nicht über die Mittel die böse egoistische Tendenz der Geister wirklich und praktisch zu überwinden. Steht es aber so, dann ist der Idealismus ebensowenig wie der Rationalismus oder Materialismus imstande das aufgestellte Ziel der Menschheit in dem Egoismus der wirklichen Menschen durchzusetzen. Es ist daher keine begründete Hypothese, daß schließlich doch die reine Geistigkeit, die Humanität oder das Gute sich in der ganzen Menschheit durchsetzen werden. Wenn aber die empirischen Mittel zur Behauptung dieses Zieles völlig versagen, so kann letzteres unmöglich als organisierendes Prinzip der ganzen Entwicklung benutzt werden.

Ob die Religion über bessere Mittel verfügt ein Gesamtziel der geschichtlichen Entwicklung festzulegen, muß sich im Weiteren noch zeigen. Einstweilen bleibt uns kein anderer Weg zur Beantwortung der gestellten Frage, als daß wir uns des organisierenden Prinzips in der Geschichte der einzelnen Völker erinnern und an dies anzuknüpfen versuchen. Dies war aber das rein formale Miteinander- und Füreinanderwollen. Es erreichen die Völker dies Ziel nur in beschränktem Maße und lassen es schließlich als unerreichbar fallen, was der Anfang ihres Endes ist. Indessen geht in der Regel ein Teil der in diesem Ringen gewonnenen Erkenntnisse auf andere Völker über und dient dann zur Hebung ihrer Bildung und Kultur (vgl. S. 528 f.). Nun kann aber dieser Prozeß auch so vorgestellt werden, daß die Errungenschaften der geschichtlichen Arbeit der Völker noch zur Zeit ihrer vollen Kraft in Wechselwirkung zueinander treten, wie das ja in der Neuzeit der Fall zu sein pflegt. Denkt man sich diese Wechselbeziehung allseitig geregelt und mit gutem Willen untereinander durchgeführt, so könnte man sich eine umfassende geistige Willensgemeinschaft vorstellen, die im Ernst etwas wie ein „Völkerbund“ sein könnte (vgl. Kant). Man könnte weiter sagen, daß, wenn auf diesem Wege der Gegensatz der Völker, der zur Schwächung oder Vernichtung der einen durch die anderen führt, überwunden sei, die einzelnen Völker dauernd in dieser Wechselwirkung einander fördern könnten und so Erfahrung, Erkenntnis und Fortschritt der einen den anderen

in ihren Nöten und Krisen zu Hilfe kommen würden. — Wenn nun aber der Gesamtwille in den einzelnen Völkern, wie wir sahen, sich, und zwar fortschreitend, nicht herauszubilden und nicht durchzusetzen vermag, so ist es nicht denkbar, daß sich ein solches Gesamtwollen in der ganzen Völkergemeinschaft bilden könnte. Ein derartiges System, wenn es je wirklich werden könnte, würde nur die Schwächeren dem Willen der Stärkeren unterwerfen und dadurch das, was bisher in schweren Kämpfen erreicht wurde, bequemer gewähren, nämlich die Dienstbarkeit der Schwächeren für die Stärkeren. Daß hierdurch Feindseligkeit und Gegensätzlichkeit überwunden werden könnten, wird niemand behaupten, zumal auch hierbei der böse Wille seine aufreizenden und auflösenden Wirkungen weiter in steigendem Maße ausüben würde.

Dann aber ist mit den bisher von uns benützten Mitteln eine Lösung der Frage nach dem Zweck der Geschichte und somit nach der Einheit ihrer Entwicklung nicht zu erreichen. Wir kamen zu dieser Erörterung, indem wir uns die Frage nach der Kontinuität des Fortschrittes in der Menschheit vorlegten, S. 538. Es hat sich jetzt gezeigt, daß eine sichere Antwort nach dem Zweck der Geschichte nicht gegeben werden kann. Dann läßt sich aber auch, da der Maßstab zur Beurteilung mangelt, nicht ein Fortschritt in der Geschichte aufzeigen. So viel Begründetes man über die Fortschritte der Menschheit in der Welterkenntnis und der technischen Weltbeherrschung sagen kann, so wenig kann erwiesen werden, daß das gemeinsame Wollen des Guten oder das willentliche Füreinandersein im Lauf der Geschichte sich in der Menschheit ausbreitet und allgemein wird. Hierauf zielende Behauptungen sind immer bedingt von dem intellektualistischen Irrtum, als wenn die Erkenntnis des Weltzusammenhanges den Egoismus des bösen Willens in ein gutes Wollen verwandeln könnte.

12. Wir haben uns jetzt über die Entwicklung der Geschichte verständigt, soweit das in dem bisherigen Zusammenhang möglich war. Indem der sich selbstbestimmende Geist der Menschengemeinschaft in Kontakt tritt mit den Möglichkeiten, welche Natur und Art des Geistes sowie die geschichtlichen und natürlichen Verhältnisse gewähren, schafft er sich seine wirkliche geistige Welt. Sofern aber in diesen Verhältnissen wie in der Gemeinschaft selbst sich regelmäßige oder plötzliche Veränderungen voll-

ziehen, tritt eine beständige Änderung dieser objektiv geistigen Wirklichkeit ein. Sofern aber trotz aller Änderungen der Wille zum Bestand dieser objektiven Geistigkeit in der Menschheit fortbesteht, werden diese Änderungen zu Momenten einer relativ einheitlichen Entwicklung. Die Entwicklung, in diesem geschichtlichen Sinn genommen, ist also von der natürlichen Entwicklung (S. 473) dadurch unterschieden, daß sie zwar natürliche Kräfte voraussetzt, aber nicht diese, sondern der freiwollende Geist Urheber der Entwicklung wird. Daß aber diese Momente der Entwicklung sich dem Geist sowohl als eine aufeinander folgende Vielheit wie als eine in sich zusammengehörende Einheit darstellen, beruht darauf, daß sie in der Zeit geschehen. Der in der Geschichte verwandte Zeitbegriff ist nicht ohne weiteres mit dem bei der Naturanschauung sich einstellenden identisch, vgl. S. 459f. Dort war die Zeit die objektive Möglichkeit der Naturentwicklung. Auch die Geister haben als natürliche diese Möglichkeit des Nacheinanderseins zum Möglichkeitsgrunde ihrer Entwicklung. Nun aber besteht in dem geschichtlichen Leben die Entwicklung in der von dem freien Wollen der Gemeinschaft und ihrer Glieder gewirkten Setzung, Erhaltung und Umgestaltung objektiven Geistes. Die Beziehung der Zeit auf das Werden objektiven Geistes bedingt die Eigentümlichkeit der Zeit als eines historischen Begriffes. Die Zeit in diesem Sinn ist also die formale objektive Möglichkeit der Entstehung, der Entfaltung und Erhaltung objektiven Geistes in der Menschheit. Neben dieser formalen und objektiven Möglichkeit der Existenz objektiven Geistes steht die materiale und subjektive Möglichkeit der Geister zu gemeinsamer Begriffs- und Willensbildung. Letztere Möglichkeit führt aber nicht hinaus über die Wahrnehmung einzelner gemeinsamer Gedanken und Tendenzen. Erst dadurch, daß der Geist die Vielheit der Erscheinungen objektiven Geistes als eine vermöge ihrer Aufeinanderfolge in sich zusammenhängende objektive Einheit oder als eine Zeitdauer zu erfassen vermag, gelangt er zum Bewußtsein der Einheit der Erscheinungen des objektiven Geistes als einer fortgehenden Entwicklung. Sofern erst hierdurch Entwicklung als möglich erkannt wird, ist die Zeit der Ausdruck der objektiven Möglichkeit der Entwicklung. Die Zeit in diesem Sinne gehört somit zu der geschichtlichen Art der menschlichen Ausrüstung (vgl. S. 515f.).

Wäre diese Möglichkeit dem geistigen Leben in seiner Einheit nicht geboten, so würde entweder wie bei dem absoluten Geist jede Entwicklung an sich ausgeschlossen sein oder es würden die Einzelgeister zwar Mannigfaltiges erleben, es aber nicht in seiner Aufeinanderfolge zugleich als Einheit zu erfassen vermögen. Es ist also nicht bloß die Möglichkeit der Dauer objektiver Geistigkeit, welche die Zeit gibt, sondern auch die Möglichkeit der Dauer des Geistes innerhalb seiner aufeinander folgenden Variationen. Indem also der geschichtliche Geist sich entwickelt, verwirklicht er eine durch die Zeit ihm dargebotene Möglichkeit. Daher können wir geistige Entwicklungsreihen als Zeitfolgen erfassen oder die dialektische Entwicklung objektiven Geistes nach zeitlichen Epochen und Perioden ordnen. Hierdurch wird allerdings die Realität der Zeit als einer die geschichtliche Entwicklung in ihrer Aufeinanderfolge ermöglichenden Beschaffenheit des menschlichen Geistes angenommen. Aber das ist nicht so zu verstehen, als wäre die Zeit eine lange Linie, auf der sich die geistige Entwicklung bewegt, sondern die Zeit ist eine eigentümliche Beschaffenheit in der Beziehung der subjektiven Geister zu dem objektiven Geiste, vermöge welcher erstere die Entwicklung des letzteren zu bewirken und zu erleben vermögen. Die Zeit ist also nichts Objektives neben der Entwicklung, sondern sie ist objektiv und real in der Wirklichkeit der Entwicklung des Geistes, vgl. S. 460.

13. Wir sind durch die Erkenntnis des sozialen und historialen Zusammenhanges der Menschheit auf die Höhe der Lehre vom Menschen geführt. Jetzt erhebt sich die Frage nach der religiösen Beurteilung der Geschichte. Das heißt, es ist zu untersuchen, ob und wie die geistige Entwicklung der Völker und der Menschheit den Ideen der göttlichen Allwirksamkeit und Liebe unterstellt werden kann. Da es sich um eine gemeinsame irgendwie einem Ziel nachstrebende Tätigkeit einer Vielheit von Geistern handelt, kann der allwirksame absolute Geist in diesem Zusammenhang nur als der leitende Regent gedacht werden oder als der das Wollen der Geister bestimmende Urwille. Wir kommen dadurch auf die Gedankenbahn, welche die Kirchenlehre als die Gubernatio divina bezeichnet. Dieser Begriff wird zusammen mit der Conservatio (S. 476) dem Oberbegriff der Providentia unterstellt. Der Unterschied besteht darin,

daß die Conservatio sich auf das Sein und die Kräfte der Natur bezieht, während die Gubernatio es mit der Leitung der *actiones et passiones hominum rerumque omnium* zu tun hat. Demgemäß definiert Calov die Gubernatio als *actus divinae providentiae, quo deus optime res et actiones creaturarum ordinat, moderatur ac ad fines suos dirigit secundum sapientiam, iustitiam et bonitatem suam ad nominis sui gloriam et hominis salutem.* Diese Leitung der Welt paßt sich aber der Freiheit der Kreaturen an und läßt daher auch solche Dinge und Taten geschehen, die dem göttlichen Willen nicht entsprechen. Die einzelnen Akte der *providentia gubernatrix*, nämlich die *permissio* des Bösen, die *impeditio* des Erfolges böser Taten, die *directio* der guten und bösen menschlichen Taten zu dem von Gott gewollten Ziel, die *determinatio* der Zeit, des Umfanges und des Grades der menschlichen Taten und Leiden, sind von uns schon früher (S. 488) erwähnt worden. Sie sollen die Freiheit der Menschen nicht aufheben, sondern sie nur insoweit beschränken und orientieren als es die göttlichen Zwecke erfordern. Das gilt von den Einzelnen wie von dem Ganzen der Welt. Gott wirkt für gewöhnlich in der *providentia ordinaria* durch Vermittlung der *causae secundae*, jedoch wirkt er in der *providentia extraordinaria* auch *absque mediis vel praeter aut supra media vel contra media eorumque naturam sive, quod idem est, supra et contra ordinem a se institutum* (Quenstedt), das heißt also durch Wunder. — Diese ganze Betrachtung ist an der Hand einzelner biblischer Beispiele gebildet und im übrigen von dem Gedanken geleitet, das Böse in der Welt als freie Willenstat festzuhalten, zugleich aber die göttliche Souveränität und deren schließlichen Sieg verständlich zu machen. Dabei ist eine naive Auffassung der menschlichen Freiheit die Voraussetzung (vgl. S. 488 f.) und das eigentliche Wesen der geschichtlichen Entwicklung überhaupt nicht überlegt. Es sind also nur metaphysische Thesen für ein populäres Verständnis des Gedankens, daß die Welt trotz Gottes Allmacht und Güte böse sein und durch seine Allmacht und Güte doch zu einem guten Ende kommen kann.

14. Es handelt sich in der Geschichte, wie wir gesehen haben, um den großen Prozeß des Gesamtwollens der Menschen und der Völker, welcher unter fortgehendem Widerspruch einzelner Geister und Gruppen objektiven Geist hervorbringt und trotz beständigen

Wandels erhält. Das Bleiben und der Wandel gemeinsamer menschlicher Geistigkeit ist also die Geschichte. Dabei lernten wir zwar eine gewisse psychologisch bedingte Dialektik der Entwicklung der Nationen kennen, aber über den Zweck dieser im Niedergang mündenden Entwicklung ließ sich keine materiale Aussage gewinnen. Vollends war aber, wenn wir die Menschheit als Subjekt der Geschichte ansahen, weder ein sicherer Zweck noch auch eine innerlich notwendige Dialektik der Entwicklung zu gewinnen, weil auch hier ein der Grundtendenz der Entwicklung entsprechendes positives Fortschreiten nicht faßbar wurde. Bei dieser Sachlage blieben sowohl in der idealistischen wie in der rationalistisch-positivistischen und in der materialistischen Geschichtsauffassung ungelöste Probleme hinsichtlich des Sinnes der Geschichte. — Unsere Aufgabe ist nun die geschichtliche Entwicklung unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Allwirksamkeit und Liebe zu begreifen. Aber es ist von vornherein klar, daß die Fülle innerer Widersprüche, die zerstörende Macht des Bösen und der dadurch bedingte Niedergang der geschichtlichen Gebilde dem, welcher sie unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Allwirksamkeit betrachtet, erst recht unbegreiflich erscheinen werden. Es geht nicht an, diesen Schwierigkeiten dadurch zu entrinnen, daß man sagt, das sei eben so der uns unbegreifliche irrationale göttliche Wille, denn wir haben gesehen, daß derselbe Wille in der Natur wie in der Religion keineswegs sinn- und regellos wirksam wird, sondern in seinen Wollungen den von ihm gegebenen Ordnungen entsprechend, also auch rational verständlich, sich betätigt. Hierbei ist natürlich die Möglichkeit vorzubehalten, daß wir im Hinblick auf die bisherige Evolution des Menschheitsgeistes überhaupt zu keiner definitiven Erkenntnis des Zieles und der Gesetze dieser Evolution zu gelangen vermögen. Aber diese Selbstbescheidung wäre doch erst dann am Platz, wenn alle Mittel der Erkenntnis erschöpft sind. Zu diesen Mitteln gehört aber auch die volitiv intuitive Erkenntnis in der Religion. Es ist deshalb nicht nur von dem Standpunkt dieser Erkenntnis her nötig unserem Problem nachzudenken, sondern wir haben es zugleich mit einer allgemeinen Aufgabe der Wissenschaft zu tun.

Zunächst ist hierbei eins klar. Wie überhaupt alles Geschehen von Gott gewirkt wird, so auch das Geschehen

der Geschichte. Das gilt vor allem von der Herstellung der natürlichen Bedingungen des geschichtlichen Geschehens. Wir denken dabei an die geographischen Verhältnisse der Länder mit ihrem Einfluß auf die Menschen, an die rassenmäßigen Eigenschaften der Völker, an Steigen und Niedergehen der physischen und geistigen Kräfte der Völker, an zunehmende und abnehmende Volksvermehrung, an die Erhaltung der Männlichkeit der Männer, der Weiblichkeit der Weiber und der Kindlichkeit der Kinder sowie an den gesetzlich regulären Verlauf der Naturerscheinungen. Es ist ein tiefsinniger Gedanke, wenn die Genesis dort, wo sie in großen Zügen im Hinblick auf Noahs Söhne ein Programm der Geschichte entwirft (9, 25—27), die Bemerkung vorausschickt: „fortan soll, solange die Erde besteht, nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter und Tag und Nacht" (8, 22), denn die Regelmäßigkeit des Naturverlaufes ist freilich eine Vorbedingung aller Geschichte. Hierzu kommt aber als göttliche Wirkung nicht minder in Betracht der Fortbestand der geistigen Art des Menschen mit seiner Personalität, Sozialität und Historialität. Ebenso ist das Aufkommen großer Führer, die Vorbereitung der Massen auf sie, das Auftreten anderer Völker mit den Anregungen und den Hemmungen, die von ihnen ausgehen, Gottes Werk. Dabei will aber immer beachtet sein, daß dies geistige Wirken der Personen wie der Völker zwar von dem allwirksamen Geist bestimmt ist, aber sich immer nur in freier geistiger Selbstbestimmung verwirklicht. Wie das in bezug auf das Wirken der Einzelpersonen festzustellen war (S. 491 f.), so nicht minder in dem Zusammenwollen und -wirken der Menschen. Wenn wir uns vergegenwärtigen, wie trotz aller Gegensätze der Personen und der Parteien sich immer wieder Kontinuität und Einheit der Entwicklung herausstellt und wie trotz aller Knechtung und Zerstörung des Geistes der Völker durch andere Völker der geistige Ertrag sich forterhält, so spürt man hier stärker noch als im Leben der Personen, daß alles Wollen der Menschen schließlich doch von dem Wollen des absoluten Geistes bedingt wird. Das wunderbare Faktum, daß die den Gesamtgeist erhaltenden Einzelwillen trotz ihrer Gegensätze Gesamtgeist und dadurch Geschichte wirken, ist überhaupt nur verständlich aus der sie bestimmenden Energie des absoluten Geistes, der das Geistige als solches so lange zusammenfaßt als die Kraft des letzteren und

seiner Träger zu freier Geistigkeit langt oder Zeit auszufüllen vermag. Erst dann, wenn die Gesamtheit gemeinsamer freier Geistigkeit unfähig wird, zieht sich der Geist auf einzelne Personen und Kreise zurück. Geist kann nur in der Form der Selbstbestimmung bestehen; wo die Kraft zu dieser in dem Volksganzen versagt, hat dies seine Rolle in der Geschichte ausgespielt. Wenn das aber eintritt, ist es der Wille Gottes, denn Gott will, daß nur das Bestand und Wirksamkeit in der Welt hat, was seine besondere Aufgabe in dem Zusammenhang des Ganzen zu erfüllen vermag. Alles andere zerfällt. Es war nicht umsonst da, denn es hatte eine Vergangenheit und es wirkt durch diese noch weiter fort, aber es hat keine Gegenwart mehr und daher auch keine Möglichkeit einer Zukunft. Es wird aus dem großen Zusammenhang ausgeschaltet, indem es sich selbst aus ihm ausgeschaltet hat. Indem ein Volk die subjektive Möglichkeit geistiger Kraftbetätigung verliert, wird ihm auch die objektive Möglichkeit dieser Betätigung entzogen, das heißt, ihm steht nicht mehr Zeit oder Entwicklung zur Verfügung, vgl. S. 542.

So ist es der Wille des Allwirksamen. Es wäre einfach, wenn wir diesen Willen darauf beschränken dürften, daß er die unfähig Gewordenen als unbrauchbar gewordene Kräfte aus den Mitteln für seinen Zweck ausschaltete, um andere an ihre Stelle zu setzen. Nun ist aber auch das Unbrauchwerden dieser Elemente, so sehr immer es empirisch auf ihrer Selbstbestimmung beruht, im letzten Grunde von dem allbestimmenden Urwillen gewollt. Wie kann denn aber Gott wollen, daß Völker kraftlos werden und untergehen, wenn er selbst doch ihnen Kraft und Bestand gegeben hat? Das ist das eigentliche Problem.

15. Wir können ihm nur näher kommen, wenn wir die Frage nach dem Zweck der Geschichte, das heißt aber nach dem Zweck der Menschheit, aufwerfen. Die Antwort hierauf ist von uns bereits S. 147 in anderem Zusammenhang gegeben. Das Reich Gottes als die menschliche Gemeinschaft, die sich von dem göttlichen Willen willig bestimmen läßt und sich dementsprechend allseitig als Organ dieses Willens betätigt. Anders ausgedrückt, besteht das Reich Gottes also aus Menschen, die dauernd in Glaube und Liebe mit Gott in Lebensgemeinschaft stehen wollen. Das Gottesreich ist einerseits das definitive Ziel der Gesamtentwicklung, andererseits verwirklicht es sich aber

während des Geschichtsverlaufes in den Menschen, welche willentliche Organe des absoluten Willens werden. Es ist also vorzustellen sowohl als eine selige Gemeinschaft der Geister, die in Ewigkeit in der Gemeinschaft des ewigen Geistes lebt, wie auch als die Summe der Menschen, die im Verlauf der Weltzeit in die Willensgemeinschaft mit Gott gezogen werden. Das Reich Gottes als das Produkt der erlösenden Gottesherrschaft sammelt somit seine Bürger im Lauf der Geschichte des Geistes und besteht in ihnen in alle Ewigkeit. Hierbei muß aber zweierlei ergänzend hinzugefügt werden. Zuerst, daß die Unterwerfung unter den göttlichen Geist und das Leben unter seiner Leitung den selbstgewollten Gegensatz wider das Böse in dem Individuum selbst wie in der Gemeinschaft in sich schließt. Es handelt sich also keineswegs bloß um eine natürliche Ausbreitung und Vertiefung des geistigen Lebens in Bildung und Kultur, sondern um eine religiöse und sittliche Neuorientierung, welche in einem sowohl des absoluten Geistes inne wird als unter seinem Einfluß den bösen egoistischen Willen selbst aufgibt und in anderen bekämpft. Wir haben schon früher bemerkt, daß in der Tat erst hierdurch eine bewußte Gemeinschaft mit dem absoluten Geist erreicht wird, sodaß man von der Höhe geistigen Lebens freilich erst dann, wenn dies Ziel ergriffen ist, sprechen kann (S. 186f.). Es muß aber hier abermals hervorgehoben werden, um einer Mißdeutung oder Entleerung der christlichen Gedanken vorzubeugen. Der andere Punkt, der beachtet werden muß, besteht darin, daß die religiöse Empirie fortdauernd zeigt, daß keineswegs alle Personen, auch wenn sie Gelegenheit dazu haben, von der erlösenden Gottesherrschaft ergriffen und zu ihren Organen in den Kampf wider den bösen Willen gemacht werden. Es vollzieht sich hierbei vielmehr eine Auslese, die nicht auf natürliche Begabung oder günstige Anlagen zurückgeführt werden kann. Zwar realisiert sich diese Auslese in dem menschlichen Willen, aber dieser Wille selbst ist nicht die Ursache zu ihr, vielmehr geht sie auf das freie göttliche Wollen zurück. Man pflegt diese Auffassung als Prädestination zu bezeichnen. Im Rahmen des religiösen Gottesbegriffes ist sie als eine unausweichliche Konsequenz anzusehen. Wenn nämlich Gottes erlösender Wille offenbar wird, aber nur an besonderen Personen sein Wollen durchführt, so ist eben dies sein ewiger Wille. Das

ist schon urchristliche Vorstellung gewesen, wenn etwa gelehrt wird, daß Gott das Wollen und Vollbringen in den Menschen wirke (Phil. 2, 13) oder die Erlösung durch Christus auf eine vorzeitliche göttliche Auslese zurückgeführt wird (Eph. 1, 3ff.; Röm. 8, 29f.; 9, 16), oder schon vor der Geburt der Menschen ihr Geschick als entschieden angesehen wird (Röm. 9, 10f.). Daneben steht freilich auch der Gedanke, daß Gott alle erretten wolle und daß das Heil in Christus allen gelte (Röm. 11, 32; Joh. 3, 16; 1. Joh. 2, 2; 1. Tim. 2, 4; Tit. 2, 11). Gegen diesen Gedanken lassen sich von unserer Gesamtanschauung aus kaum erhebliche Einwendungen machen. Wenn erfahrungsmäßig nur ein Bruchteil der Menschheit, trotz der religiösen Anlage des Geistes und der allgemeinen Verbreitung der religiösen und moralischen Unterweisung, zu der Willensgemeinschaft mit Gott gelangt, so kann nach aller Analogie dies nur aus dem verschiedenen Wollen Gottes in bezug auf diese Menschen erklärt werden. Daß aber überhaupt Erwählte Gottes in diesem Weltlauf zur Gottesgemeinschaft gelangen, ist notwendig, weil das Christentum ohne diese Träger des göttlichen Geistes überhaupt keine geschichtlichen Wirkungen in der Welt hervorzubringen vermöchte. Die Prädestination ist also nichts anderes als die Durchführung des Absehens der Weltregierung in den einzelnen. Die *praedestinatio* verhält sich also zu der *gubernatio* so, wie sich der *concursus* zu der *conservatio* verhält (vgl. S. 479). Auf die vulgären Einwendungen wider die Prädestination wollen wir uns hier noch nicht einlassen. So gewiß die Auslese Gottes sich auf Personen und nicht Völker oder Stände und Gruppen derselben erstreckt, so sicher ist nach dem Gesamttenor des göttlichen Wirkens in der Welt, daß Gottes Wirken und somit die natürliche und geistige Veranlagung der Menschen, der Zusammenhang ihres Lebens, die Kultur und die Eigenart ihres Volkes und ihrer Zeit usw. als Mittel der Durchführung der Erwählung in Betracht kommen. Sonst müßte die Erwählung in magischer Weise in den Menschen sich realisieren. Indem hierin aber für die religiöse Betrachtung der Zweck Gottes sich so verwirklicht, ist freilich alles sonstige Geschehen als Mittel zu diesem Zwecke zu verstehen. Das heißt, die göttliche Erwählung bestimmt den gesamten Weltplan.

16. Wir haben somit ein Doppeltes zur Ergänzung unserer Erkenntnis von dem Zweck der Geschichte gewonnen. Das

Reich Gottes ist die Gemeinschaft religiöser und sittlicher Geistigkeit und es besteht aus Personen, die Gott hierzu bestimmt hat und ihm demgemäß im Verlauf der Geschichte zuführt. Somit wird also vom Standpunkt der religiösen Geschichtsbetrachtung her das gesamte Geschehen in der Menschenwelt als von Gott gewolltes Mittel zur Verwirklichung jenes Zweckes anzusehen sein. Neben der großen göttlichen Kausalordnung in dem Naturzusammenhang steht also die Finalordnung der Geschichte. Sofern aber der Geist die Natur als Mittel für seine Zwecke in Anspruch nimmt, verlangen diese beiden Systeme nach einer Vereinigung. Diese läßt sich dadurch gewinnen, daß Gott als die erste Ursache in der Weise der *causa finalis* wirksam gedacht wird, sodaß also alles von ihm in Natur und Geschichte Gewirkte zur Verwirklichung des Zweckes des Gottesreiches dient. Hierauf wies uns bereits die Grundbestimmung des göttlichen Wesens als Liebe hin (S. 325). — Es handelt sich also darum, daß die Geschichte sich so entfaltet, daß sie zum Wege der Verwirklichung der Erwählung werde oder daß Menschen durch sie zum Erleben der höchsten Stufe der Geistigkeit vorbereitet werden. Sofern nun nicht ein besonderes Volk, sondern Personen aus allen Völkern hierzu von Gott bestimmt sind, wird sich die entsprechende Gestaltung der Geschichte auf eine große Vielheit von Völkern erstrecken. Diese Völker werden aber nur so lange in selbständiger Geistigkeit bestehen, als aus dieser Geistigkeit Erwählte hervorgehen sollen. Besteht ein hierauf gerichtetes göttliches Wollen nicht mehr, so werden diese Völker allmählich von dem Schauplatz abtreten. Aber jedes dieser Völker wird um des bezeichneten Zweckes willen eine geistige Entfaltung durchlaufen, die als Prädisposition für das Leben der höchsten Geistigkeit gelten kann. Das bezieht sich keineswegs bloß auf die erste Epoche ihrer Geschichte, sondern auch auf die folgenden, da die sich verschärfenden und vertiefenden Gegensätze des Lebens, wie sie den späteren Epochen eigen sind, ebenfalls eine Vorbereitung auf das rein geistige Leben zu bilden geeignet sind, zumal in ihnen der sittliche Gegensatz klarer und schärfer zur Wahrnehmung gelangt als in der ersten Epoche mit ihrem einheitlichen Lebensdrang (vgl. S. 530 f.). Diese prädispositive Entfaltung der Geschichte faßt, genauer betrachtet, ein Dreifaches in sich. Zunächst wird es sich handeln um eine

möglichst umfassende und tiefgehende Herausarbeitung der geistigen Bildung und Kultur. Und zwar wird diese sich im Rahmen der besonderen Art und Richtung der einzelnen Völker bewegen müssen, denn nur so wird für ein Volk eine wirkliche und ihm entsprechende Geistigkeit erworben, die als Vorstufe zur letzten Stufe geistigen Lebens geeignet ist. Dabei ist die Übernahme fremden Kulturerwerbes keineswegs ausgeschlossen, nur muß eine innerliche Aneignung und Verarbeitung erfolgen, wenn die Verbindung der eigenen und der fremden Kulturelemente geistig fruchtbar sein soll. Indem ein Volk seine Geistigkeit fortgehend verfeinert und diszipliniert, kann in ihm auch das Verständnis des Evangeliums von der Gottesherrschaft und dem Gottesreich zu feinster Innerlichkeit vertieft werden. Die tiefsten Kräfte des Evangeliums und deren Zusammenhang mit dem inwendigsten Bedarf des Menschengeistes kommen erst dann umfassend zu Bewußtsein, wenn echte Geisteskultur sich mit der Innerlichkeit der Gottesgemeinschaft berührt. Aus dieser Berührung geht nicht nur der Antrieb zur Religion hervor, sondern auch eine Hebung des Gesamtniveaus geistiger Kultur. Man denke etwa an die indirekten Wirkungen, welche die Religion durch Vertretung des Überweltlichen, durch Kunst und Sitte auf die Vergeistigung des Gesamtlebens ausübt. So treiben wohl eine Weile über die geistige Schwungkraft eines Volkes und die Macht der religiösen Idee einander wechselseitig in die Höhe und dadurch wird die Atmosphäre objektiven Geistes geschaffen, in welcher der ewige Geist seine Auslese unter den geschaffenen Geistern durchsetzt und deren Lebenszeugnisse zugleich anderen Völkern in ferner Zukunft den gleichen Dienst einer Veranschaulichung der Geistigkeit der Religion zu leisten bestimmt sind. Daß diese Verbindung von tiefster Frömmigkeit und höchster Bildung für die Erhaltung und Durchsetzung der religiösen Ideen in der ganzen Welt von größter Bedeutung ist, ist ohne weiteres klar. Dies ist etwas, was dauernde Wirkungen auf die Geschichte der Menschheit hat. Damit ist, wie schon gesagt (S. 530), nicht etwa gemeint, daß die naiveren Verhältnisse früher Kultur dem religiösen Geist keinen geeigneten Nährboden bieten. Die frische durch rationale Reflexionen noch unbeirrte Unmittelbarkeit geistigen Bedarfes findet hier rasch den Kontakt mit dem absoluten Geist. Die Lebenszeugnisse solcher

Perioden können durch Intuitionen und Empfindungen von unvergleichlicher Tiefe und Kraft, durch schlichte Bereitschaft zum Leiden und sittliches Heldentum überraschen und die Geister aller Zeiten erheben, aber darum ist die werbende Kraft der durch Kultur sublimierten Frömmigkeit in anderen Zeiten kaum geringer, zumal auf den höheren Kulturstufen. Jene erfaßt mehr die Völker und zwar in allen ihren Schichten, diese wendet sich an höher gebildete Schichten oder Individuen.

Es hat sich uns jetzt gezeigt, wie die göttliche Auslese zum Reiche Gottes die Entwicklung der Kultur und Bildung der Völker als Mittel benützt. Soll also eine Gemeinschaft tiefster Geistigkeit in dieser Welt entstehen, so ist eine aufsteigende geistige Entwicklung notwendig. Dazu kommt nun zweitens, daß, wenn die Sache des Gottesreiches in der Menschheit propagiert werden soll, in dieser sowohl die soziale Neigung zu objektiver Geistbildung als auch die geschichtliche Tendenz zur Erhaltung des Geistes vorausgesetzt werden muß. Wenn das eine oder das andere dieser beiden Momente außer Funktion käme, so wäre eine Ausbreitung und Erhaltung der Religion ebenso unmöglich wie die jedes sonstigen geistigen Erwerbes. Damit verbindet sich aber noch, daß das Gemeinschaftsleben als ein wesentliches Erziehungsmittel zum sittlichen Leben sowie als Probe desselben in Betracht kommt. — Dies führt uns zu dem dritten Punkt. Die für das Gottesreich bestimmten Menschen werden von der sie umfassenden religiösen Gemeinschaft dem Weltleben entnommen, aber zugleich mit einer besonderen sittlichen Aufgabe in dies Leben zurückgeführt. Sie sollen den guten Willen oder das Füreinanderwollen in der menschlichen Gemeinschaft als deren Glieder mit aller Kraft fördern und zugleich dem bösen Widereinanderwollen Widerstand entgegensetzen. Dies kann in der regelmäßigen Entwicklung des Lebens nur so geschehen, daß sie gemäß ihrem irdischen Beruf in den natürlichen Gemeinschaften des Lebens sich ihrer sittlichen Richtung entsprechend betätigen. Sie trachten danach den reinen sozialen Willen zu fördern und zu erhalten und dadurch die Lebensgemeinschaften zu positiven Mitteln des Reiches Gottes zu gestalten (vgl. System der Ethik[2] § 48, 13 ff.). Je mehr es hierbei gelingt in dem Geist der Gemeinschaft die sittlichen Ideale zu objektivieren, desto geeigneter wird die Gemein-

schaft sein die künftigen Glieder des Gottesreiches auf den sittlichen Geist dieses vorzubereiten und den das Gottesreich bereits wollenden Personen die Möglichkeit sittlicher Betätigung in dem täglichen Leben zu eröffnen. Aber nicht bloß um diese positive Betätigung handelt es sich hierbei, sondern auch um die bestimmte Herausarbeitung des Gegensatzes von Gut und Böse in der Geschichte. Die idealistische Geistigkeit der Gemeinschaft bietet auch in dieser Richtung der Einwirkung und der Ausbreitung des absoluten guten Willens mancherlei positive Anknüpfungspunkte. Aber der Idealismus an und für sich ist nicht fähig der sittlichen Anlage des Geistes zu vollem Durchbruch zu verhelfen. Indem er den empirischen Geist der Menschheit als den umfassenden und erschöpfenden Ausdruck des absoluten Geistes betrachtet, vermag er nicht den Gegensatz der guten und bösen Tendenz des empirischen Geisteslebens als ausschließend zu beurteilen. Das hat aber zur Folge, daß in dem Gemeinschaftsleben sich die gute und böse Neigung ineinanderschlingt und dabei im Leben erstere zu einer bloßen Möglichkeit herabsinkt, letztere aber die Wirklichkeit des Lebens ausmacht. Erst wenn der absolute Geist den geschaffenen Geist durch seine Offenbarung so bestimmt, daß dieser das Gute grundsätzlich will und das Böse nicht will, wird der Gegensatz von Gut und Böse in seiner Unversöhnlichkeit erfaßt und damit eine Spannung in das Geistesleben geworfen, die dies zu einer sittlichen Anstrengung treibt, die dem Idealismus und Rationalismus zwar zu postulieren, nicht aber zu verwirklichen möglich ist. Der Widerspruch zwischen dem sittlichen Ideal und dem es nicht verwirklichenden Willen geht durch alle Formen des menschlichen Gemeinschaftslebens und seiner geschichtlichen Fortpflanzung. Diese geschichtliche Tatsache ist es nun aber, die den menschlichen Geist dauernd in Unruhe hinsichtlich dessen erhält, was gut und was böse ist und wie man das eine wollen und das andere zugleich wollen kann. Diese Unruhe, die durch den empirischen Sieg des Bösen gesteigert wird, gereicht aber dem Eingreifen des absoluten Geistes ebenso zur Vorbereitung wie der steigende und fallende Stand der geistigen Kultur und der Gemeinschaft der Menschen untereinander. Zugleich wird aber das unerklärliche Problem, daß die Willen das „Gute", das sie wollen, nicht wollen und das Böse, das sie nicht wollen, wollen (vgl. 524f.), dadurch

gelöst, daß das reine Wollen des Guten überhaupt erst durch die Offenbarung des absoluten Willens in dem menschlichen Willen möglich wird, somit in dem vorangehenden Stadium gar nicht erreichbar ist. Indem der Idealismus nur den relativen Gegensatz von Gut und Böse anerkennt, kann er weder die wirkliche Unausgleichbarkeit dieses Gegensatzes noch auch die Überwindung des Gegensatzes begreifen, denn für beides ist er bloß auf die Beobachtung des Menschengeistes angewiesen, die an sich weder die absolute Verwerflichkeit noch auch die Überwindung des Bösen zu erweisen vermag.

17. Damit ist der Zweck der sozial-geschichtlichen Entwicklung der Menschheit von dem Standort der religiösen Erkenntnis her bestimmt und zugleich diese gesamte Entwicklung der Menschheit als Mittel zur Realisierung des Reiches Gottes in der Zeit erkannt. Es ist dabei nach allen Seiten hin der innere Zusammenhang und die Bedeutung der Kultur und ihrer Wandlungen für den letzten Zweck der Geschichte erörtert worden. Wir haben gesehen, daß jedes Volk mit seinem Geist und dessen Entwicklung dem Reiche Gottes zum Mittel dient. Wir könnten daher auch mit Ranke sagen, daß jede Epoche unmittelbar zu Gott ist. Dem muß aber der Gedanke zur Seite gestellt werden, daß alles Große, was in einem der Völker geschieht, von bleibender Bedeutung für die Gesamtgeschichte wird. Dagegen wird sich eine allgemeine Dialektik des weltgeschichtlichen Zusammenhanges nur schwer zur allgemeinen Anerkennung bringen lassen. Man könnte etwa den Versuch machen die Gesamtentwicklung der Geschichte so zu fassen, daß in ihr der Menschengeist in allmählicher Entwicklung sein Wesen entfaltet, sodaß die verschiedenen geistigen Kräfte oder Anlagen nacheinander den Primat in dem geistigen Leben innehaben. Ähnliches hat Hegel in seiner Geschichtsphilosophie vorgeschwebt. Man denke an die Aufeinanderfolge der altorientalischen, der griechischen, der römischen und der germanisch-romanischen Kultur. Bedenklich dabei ist vor allem, daß ähnlich wie bei den danielischen Weltreichen diese großen Epochen nach der Eigenart einzelner Völker verstanden werden, während sie sich doch allgemein auf die Gesamtentwicklung der Menschheit beziehen sollten. Uns liegt es näher, unter Beibehaltung des Gesichtspunktes der Realisierung der dem Menschengeist immanenten Möglichkeiten in dem wechselnden

Primat geistiger Tendenzen, das oben vorgeschlagene Schema der vier Epochen zur Dialektik der Geschichte der einzelnen Völker, von dem wir nachwiesen, daß es sich in der Regel in den einzelnen der vier Epochen selbst wiederholt (S. 535), auch zur Auffindung der Dialektik des geschichtlichen Gesamtgeschehens anzuwenden. Demnach wäre dann von vier Weltaltern zu reden. Das erste stände im Zeichen des idealistischen Realismus, das zweite wäre als statutarisch, das dritte als rational-demokratisch und das vierte als praktisch-realistisch-materialistisch zu charakterisieren. Da nun freilich in diesen Weltaltern mancherlei Völker auftreten, deren Geschichte denselben Prozeß ganz durchläuft, so wären die betreffenden Weltalter nur in allgemeinster Weise durch diese Bezeichnungen zu erfassen. Man könnte also etwa den idealistischen Realismus sich bis zur Höhe unseres Mittelalters hin erstrecken lassen, dann den Statutarismus von dort bis in das 17. und 18. Jahrhundert reichen lassen, dann den Rationalismus bis auf unsere Zeit ansetzen und ein vielleicht neuestes Weltalter dann mit dem Positivismus und Materialismus der jüngsten Entwicklung beginnen lassen. Ob freilich die Gegenwart schon zu dem materialistischen Realismus vorgedrungen ist oder ob sie sich noch auf der Linie des Rationalismus bewegt, muß zweifelhaft bleiben. Daß diese zeitliche Abgrenzung bei den verschiedenen Völkern nicht genau stimmen wird, macht nicht viel aus. Bedenklicher ist es, daß wir Zeiten völligen Niederganges wie die ausgehende Antike im Ganzen dem Jugendalter der Geschichte einordnen und damit überhaupt den Niedergang ältester Völker gewissermaßen als Ausnahme von der Regel ansehen müßten. Ebenso würde man in Schwierigkeit geraten bei der Einordnung der heute noch bestehenden großen Kulturen des fernen Ostens. Man wird sich damit helfen, daß diese die Gesamtentwicklung der Geschichte, die ihren Schauplatz nach Europa und Amerika verlegt hat, nicht mitgemacht haben, also für die geschichtliche Gesamtdialektik nicht in Frage kommen. Aber trotz dieser und anderer Bedenken ist in der Konstruktion doch eine gewisse Wahrheit enthalten. Niemand wird entgehen, daß dem Materialismus der ausgehenden Antike trotz aller Analogien doch ein anderer, jugendlicherer, Charakter zukommt als dem der Neuzeit oder daß rationalistische Regungen des Mittelalters von dem Gesamtleben ihrer Zeit derart beherrscht sind, daß sie

sich der Art nach von dem Rationalismus des 18. Jahrhunderts genau abheben. Man kann sich an diesem Punkte der Hegelschen Dialektik erinnern. Die Parallele kann so hergestellt werden, daß wir unsere vier Epochen zu zwei zusammenfassen, wobei die beiden ersten die positive Selbstsetzung des Geistes der Menschheit also die These, die beiden letzten die kritische Selbstauflösung oder die Antithese bezeichnen, wie ohne weiteres verständlich ist. Dagegen vermögen wir den optimistischen Abschluß in einer krönenden positiven Epoche nicht aufzuzeigen. Wenn nun die an Hegel sich anschließende Geschichtsphilosophie eine solche vollendende Epoche als letztes Ziel der Gesamtentwicklung fordert, so kann hierin nur ein Ausdruck des Glaubens an die Immanenz des absoluten Geistes in dem Menschengeist erblickt werden. Es handelt sich also um eine eschatologische Spekulation, nicht aber um ein historisches Urteil. Nun nimmt auch die religiöse Anschauung eine überempirische Vollendung der Menschheit an. Aber während der philosophische Idealismus und Rationalismus dies Ende als Produkt der geistigen Entwicklung der Menschheit ansieht, läßt die Religion es aus der wirksamen Offenbarung des Gottesgeistes in der Menschheit hervorgehen. Indem sie also dies überempirische Ende auf eine überempirische Ursache zurückführt, entgeht sie dem Selbstwiderspruch des Idealismus, der das überempirische Ende der Entwicklung aus dem empirischen Menschengeist hervorgehen läßt. Hier tritt also wieder der Unterschied zwischen der religiösen und idealistischen Auffassung deutlich zutage. Er wurzelt darin, daß letztere das geistige Leben der Menschheit als ein in sich geschlossenes Ganze betrachtet, außerhalb welches es überhaupt nicht Geist gibt. Im übrigen muß bei der Durchführung derartiger Schemata immer im Auge behalten werden, daß überall in der Geschichte rückläufige Bewegungen und mancherlei Episoden (vgl. S. 537 f.) eintreten können.

Die christliche Dogmatik hat an diesen Gedanken kein sonderliches Interesse, denn ihr handelt es sich nur darum, daß die Völker in die Verfassung gebracht werden, welche die Voraussetzung bildet für die Wirkung des absoluten Geistes in den hierfür bestimmten geschaffenen Geistern. In diesem Sinn ist jedes Volk und jede Epoche der Geschichte eines solchen gleichermaßen geeignet Schauplatz der Verwirklichung der Erwählung zu werden. Dagegen ist es kein christlicher Gedanke, daß die irdische Ge-

schichte als solche schließlich in ein Stadium höchster Vollkommenheit ausläuft. So wenig dies empirisch gedacht werden kann (vgl. S. 540), so wenig liegt ein religiöses Motiv hierzu vor, denn schließlich sind es Gottes Wahl und Wirken, welche zu allen Zeiten Menschen für das ewige Gottesreich gewinnen. Die Geschichte liefert unter der Leitung Gottes zwar die geistigen Mittel zur Verwirklichung dieser Wahl, aber sie selbst als solche erreicht nicht das Ziel der ganzen Entwicklung oder das Reich Gottes. Genaueres hierüber muß die Eschatologie zu sagen versuchen. Hier dagegen muß festgestellt werden, daß kein religiöses Interesse an einer derartigen Dialektik des historischen Gesamtverlaufes vorliegt.

18. Man kann aber wider diese Betrachtung der Geschichte von dem Endzweck des ewigen Gottesreiches her zwei andere Einwendungen von Gewicht erheben. Wie wir früher (S. 465) gesehen haben, daß die ungeheure Ausdehnung und die unendlich feine Struktur der sichtbaren Welt kaum begreiflich wird, wenn man sie bloß unter dem Gesichtspunkt des Mittels für die Entfaltung des Menschengeistes betrachtet, so kann hier gesagt werden, daß die allumfassende Arbeit des menschlichen Geistes mit ihren mannigfaltigen unendlich komplizierten Beziehungen und dem Maß von Erregungen und Leiden, das sie begleitet, einen viel zu großen und komplizierten Apparat bildet, als daß man ihn lediglich als Mittel der Durchführung der Erwählung einer bestimmten Anzahl von Geistern in Anspruch nehmen dürfte. Dazu kommt die weitere Erwägung, daß der absolute Geist seinen Zweck wirklich nur zu erreichen scheint in einem relativ geringen Bruchteil von geschaffenen Geistern, die ihm im übrigen genau den gleichen Widerstand entgegensetzen wie die übrigen. Man kann auf ersteres antworten, daß doch auch die Natur unendlich viel Blüten und Keime hervorbringt und nur ein geringer Teil von diesen zu Früchten wird. Aber das ist eine bloße Vergleichung und es ist etwas ganz anderes um geistiges und um unbewußtes physisches Leben. Wie schon die physische Welt den Gedanken nahelegt, daß uns nicht bekannte Beziehungen zu anderen Welten ihren Umfang und die Feinheit ihrer Beschaffenheit erfordern mögen, so wird auch hinsichtlich der geistigen Welt sich die Erwägung erheben, ob ihre uns unfaßbaren Verschlingungen und Ziellosigkeiten sich nicht als prä-

disponierende Mittel einer Entwicklung in anderen uns unbekannten Welten ansehen lassen. Das Ziel der Entwicklung würde dadurch nicht verändert werden, nur würden außer dem uns offenbaren Wege noch andere Wege zu diesem Ziel führen und die unendliche Fülle geistigen Lebens, die für unsere Erkenntnis nur Mittel zum Zwecke einiger ist, möchte vielleicht irgendwie allen, die an ihm Teil hatten, zum Mittel zur Erreichung jenes Endzweckes werden. Wir haben keine Handhabe diese spekulative Hypothese zu beweisen; wir werden zu Ende dieses Systems nochmals auf die Frage zurückkommen. Aber dem sei, wie ihm wolle, an dem Resultat der bisherigen Untersuchung würde dadurch nichts geändert, wenn es auch zu erweitern wäre. Der Grundgedanke bleibt bestehen, nämlich daß die geistige Entwicklung von Gott in der freien Geisterwelt gewirkt wird mit dem Zweck aus dieser ein Reich Gottes herzustellen. Demgemäß ist alles Geschehen in dieser Geisterwelt ebensosehr von Gott gewirkt wie es als Produkt der sozialgeschichtlichen Selbstbestimmung der menschlichen Willen sich entfaltet. Die einheitlichen Strömungen mit den sie hemmenden, aber auch fördernden natürlichen Hintergründen und Geschehnissen wie mit den Gegensätzen der Geister und ihrer Gruppen, der Aufstieg wie der Niedergang der Völker sind ebensosehr als physisch und psychologisch motivierte Formen der geistigen Entwicklung empirisch zu erforschen als sie sich der religiösen Anschauung als Betätigung der die Geisterwelt eben durch diese von ihm gesetzten Ordnungen und Mittel bestimmenden Herrschaft Gottes zu erkennen geben. Die Idee der Weltregierung, die auch die Erlösung in sich schließt, ist also der umfassende Ausdruck des göttlichen Wirkens in der Welt, denn sie hat es nicht nur mit den einzelnen Menschen, sondern mit der sozial und geschichtlich verbundenen Menschheit zu tun und sie umfaßt nicht nur die Leitung der geistigen Entwicklung der Menschheit, sondern auch die Erhaltung des Naturverlaufes als der Grundlage des geistigen Ganges der Menschheit. Dies alles ist also gemeint, wenn wir das Wirken Gottes uns unter dem Gesichtspunkt der allumfassenden Finalursache (vgl. S. 550) veranschaulichen. Es wäre an sich reizvoll diesen Gedanken an der geschichtlichen Entwicklung im einzelnen unter Berücksichtigung ihres Zusammenhanges mit der Naturentwicklung an Bei-

spielen aufzuzeigen. Indessen muß es hier an den leitenden Gesichtspunkten genügen.

19. Noch ein Problem von höchstem Interesse taucht hier auf. Indem Gott die Menschheit dem Ziel des Reiches Gottes entgegenführt, bedient er sich dazu nicht nur der allgemeinen geistigen Entwicklung der Völker als Mittel, sondern läßt auch aus diesem Leben der Völker eine besondere Gemeinschaft hervorgehen, deren Aufgabe in der Verkündigung und Durchsetzung der Gottesherrschaft in der Welt besteht. Es ist die christliche Kirche. Es ist nicht möglich, an dieser Stelle des Systems von ihrem Wesen zu handeln, da es uns hier noch an den Voraussetzungen hierfür gebricht. Daher müssen wir uns auf einige allgemeine Bemerkungen beschränken, die im Hinblick auf den allgemeinen Zusammenhang der Geschichte erforderlich sind. Indem wir eine Regel der geschichtlichen Entwicklung der Völker gefunden und zugleich erkannt haben, daß der dieser vorschwebende Zweck erst durch die kirchliche Gemeinschaft verwirklicht werden kann, erhebt sich die Frage, ob die geschichtliche Entwicklung der Kirche der gleichen Regel untersteht. Man kann diese Frage nur in ganz allgemeinem Sinn bejahen. Es ist unfraglich richtig, daß die sozialpsychologische Dialektik, die von jeder menschlichen Gemeinschaft gilt, auch auf die kirchliche Gemeinschaft Anwendung findet. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß die kirchliche Entwicklung unbedingt parallel mit der allgemeinen Kulturentwicklung verlaufen wird. Das hängt mit folgenden Gründen zusammen. Zunächst tritt die Kirche zumeist in das Leben der Völker ein, indem sie einen höheren geistigen Reifegrad als diese inne hat. Sie nimmt daher von selbst die Rolle einer Leiterin im Leben dieser Völker ein, versteht es aber in der Regel gut sich ihrer Jugendlichkeit zu akkommodieren. Die Kirche hat an sich, weil als Trägerin der höchsten geistigen Autorität auftretend, eine starke Neigung zu dem Gemeinschaftstypus, den wir als Statutarismus bezeichnet haben und es ist begreiflich, daß sie nicht nur jungen, sondern auch gereiften Völkern gegenüber, die auch ihrerseits feste Ordnungen gewonnen haben, diese Tendenz ihres Wesens geltend zu machen trachtet. Wir denken dabei nicht bloß an den Kampf zwischen Staat und Kirche, sondern mehr noch an den Gegensatz von Kirchenlehre und allgemeiner Weltanschauung und an

die kräftige Hervorhebung des Autoritätsprinzips hierbei in dem kirchlichen Gesamtleben. Nun wurzelt aber die Kraft der kirchlichen Autorität in ihrer Urzeit und den Urkunden dieser. Indem diese Zeit der Offenbarung Urbild und Norm der Kirche bleibt, besitzt sie in sich einen Jungbrunnen, der es ihr immer ermöglicht den Geist der ersten Epoche mit dem diese auszeichnenden idealistischen Realismus wachzurufen und dadurch sich sowohl neuen und unentwickelten Verhältnissen zu akkommodieren als auch Perioden der Erstarrung zu überwinden. Diese Erstarrung kann entweder dadurch eintreten, daß die Kirche den inneren Kontakt mit dem Leben des Volkes nicht findet und dadurch äußerlich gesetzlich wird, oder auch dadurch, daß sie sich von den Anschauungen der allgemeinen Bildung oder der staatlichen Autorität gefangen nehmen läßt und dadurch an dem ihr eigentümlichen Leben einbüßt. Man kann beide Zustände als Verweltlichung der Kirche bezeichnen, denn beide ermangeln der geistigen Autorität der Kirche. In dem einen Zustand soll diese Autorität durch Nachahmung oder auch Inanspruchnahme der staatlichen Autorität, in dem anderen durch Aneignung der in einer Zeit autoritativen oder beliebten Anschauungen ersetzt werden. Das eine wie das andere kann, wie gesagt, zum Niedergang des geistigen Einflusses der Kirche führen (Staatskirchentum, Rationalisierung oder sonstige Akkommodationen an den Zeitgeist). Aber die Kirche besitzt an der Rückkehr zu der idealistisch-realistischen Grundepoche ein kräftiges Mittel der Verjüngung. Sie steht zu allen Zeiten in einem doppelten Verhältnis zu der Entwicklung des weltlichen Geistes. Einerseits folgt sie ihm, andererseits ist stets ein, wenn auch nur latenter, Widerspruch wider diesen Geist in ihr wirksam, da sie mindestens im Grundsatz das Böse in der Welt bekämpft. Wenn der Niedergang des öffentlichen Lebens zu einer Dauererscheinung zu werden droht oder wenn große Katastrophen in ihm das Selbstvertrauen der Kultur erschüttern, erwachen wohl in der Kirche die geistigen Kräfte ihres Ursprunges und gewinnen auch auf weitere Kreise Einfluß. Dadurch kann zeitweilig das allgemeine Nachlassen der geistigen, sittlichen und selbst physischen Kräfte eines Volkes oder doch bestimmter Kreise in ihm hintangehalten werden.

Wer diese Beobachtungen in das Einzelne verfolgt, wird dem

Urteil zustimmen, daß zwar zwischen der Geschichte der Völker und der Kirche eine gewisse Parallelität besteht, daß diese aber keineswegs als das beherrschende Prinzip der kirchlichen Entwicklung gelten kann, denn einerseits ist die Konstanz und Tenazität des kirchlichen Geistes stärker als die der Kulturen und Staaten, andererseits können auch in niedergehenden Zeiten mit dem „Geist der ersten Zeugen" die Urkräfte der Kirche wieder aufwachen und der um sich greifenden allgemeinen Zersetzung entgegenwirken. Dann aber wird man urteilen dürfen, daß die der Gesamtentwicklung korrespondierende Veränderungsfähigkeit des Geistes der einzelnen Epochen der Völkergeschichte (vgl. S. 535 f.) eine starke Unterstützung an dem kirchlichen Geist finden kann. So kann die Kirche etwa idealistische Reaktionen wider den vorherrschenden Statutarismus, Rationalismus oder Materialismus der betreffenden Epoche unterstützen, sie kann sozialen und sittlichen Tendenzen Raum schaffen, sie kann aber freilich zu Zeiten auch als reaktionäre Gegnerin notwendiger Fortschritte auftreten. Jedenfalls darf das als sicher gelten, daß die Beweglichkeit und Eindringlichkeit der Geister und Tendenzen innerhalb einer Epoche durch den kirchlichen Einfluß erheblich gesteigert werden kann. Daher darf es auch nicht wundernehmen, daß bei den großen Einschnitten der historischen Entwicklung es bisweilen schwerhält — wie bei der Reformation — eine gleichmäßige Einteilung der Welt- und der Kirchengeschichte streng durchzuführen, wie schon gesagt wurde, vgl. S. 537 f.

Es ist nicht unsere Aufgabe eine Formel für das Verhältnis zwischen Welt- und Kirchengeschichte herzustellen. Die Völker durchleben ihre Geschichte mit Anfang, Blüte und Verfall ähnlich wie die einzelnen Personen. Wenn andere Völker an ihre Stelle treten, so vollzieht sich an ihnen der gleiche Prozeß. Aber die Späterkommenden durchlaufen zwar denselben Entwicklungsgang, indem sie aber das Kulturerbe der vorangegangenen Völker übernehmen, bewegt sich ihr Leben in höheren Bildungsformen unter Verwendung eines reicheren Kulturapparates. Aber sie machen dennoch die Entwicklungsepochen der vorangegangenen Völker durch, wie die Enkel einer zu Wohlstand und Bildung sich erhebenden Familie die Lebensalter der Großeltern durchlaufen, aber trotzdem sich in den Formen einer höheren Kultur bewegen. Wenn man an diese Einheit einer von Volk

zu Volk sich forterbenden Kultur denkt, kann man von einer Weltgeschichte und von einem Fortschritt in ihr sprechen, muß aber dabei freilich im Auge behalten, daß dieser Fortschritt zwar eine größere Ausdehnung und eine bewußte Vertiefung des geistigen Lebens mit sich führt, daß er aber nicht imstande ist das eigentliche Prinzip des Verfalls in den Völkern, in denen er gerade wirksam ist, zu überwinden. Dies ist aber der egoistische oder böse Wille. An ihm gehen die Völker zugrunde, aber der objektive Ertrag ihrer Arbeit in Wissenschaft und Kunst, Lebenserfahrung und Ausbeutung der materiellen Welt wird von den Erben, d. i. anderen jüngeren und stärkeren Völkern, aufgegriffen und allmählich angeeignet, freilich nur zum Teil und unter mannigfachen Verschiebungen und Vergröberungen, die nur allmählich durch Assimilation an den neuen Volksgeist ausgeglichen oder einer neuen Bildungsform eingefügt werden. Mit diesem Fortgang, der keineswegs immer ein Fortschritt ist, des geistigen Kulturlebens der Menschheit verbindet sich die Entwicklung der Kirche, indem sie ein positives und negatives Verhältnis zu ihm einnimmt, wie gezeigt wurde (S. 560). Bei dieser Verbindung kommt aber der verschiedene Charakter der beiden Genossen zur Erscheinung. Der Staat ist seinem Wesen nach national, die Kirche ist aber von vornherein ökumenisch und international, so sehr sie sich dem nationalen Volkscharakter zur Durchführung ihrer Aufgabe anpassen will und kann. Die in dem Staat emporsteigende Kultur vermag zwar die zersetzenden Einflüsse des bösen Willens äußerlich zu beschränken und hintanzuhalten, aber sie erliegt schließlich dem egoistischen Willen ihrer Träger; die Kirche dagegen verfügt über innere Mittel zur Überwindung des egoistischen Willens und sie findet diese Mittel immer wieder, auch wenn zeitweilig ihre ursprüngliche Kraft in dem Zusammenhang des Weltlebens gebunden wurde. In diesem Sinn bedürfen Kirche und Kultur oder Staat einander. Eine gewisse Kultur ist die Voraussetzung der Kraftentfaltung der Kirche, wie wir nachgewiesen haben (vgl. S. 551), aber diese Kraftentfaltung der Kirche ist wiederum einer der wirkungsvollsten Faktoren zur Erhaltung der Kultur. Daher ist die äußere Trennung von Staat und Kirche in gewissen Entwicklungsstadien eine für beide Teile förderliche Notwendigkeit; dagegen ist, solange es Religion

oder höchstes geistiges Leben in einem Volk gibt, die innere Trennung beider oder die Abdankung des stärksten Mittels zum Bestand des guten oder sozialen Willens eine sachliche Unmöglichkeit oder dann der Anfang vom Ende des Fortbestandes einer sozialen Volkskultur. Man muß diese wechselseitige Bezogenheit der religiösen und der gesellschaftlich staatlichen Gemeinschaft sich immer wieder deutlich machen, wenn man den großen Gang der Entwicklung der Weltgeschichte in ihrem letzten maßgebenden Kulturkreise verstehen will. Daher mußten wir schon an diesem Ort der Bedeutung der Kirche oder der religiösen Gemeinschaft in dem Gesamtleben der Menschheit gedenken.

§ 23. Prüfung der Lehre vom Menschen an den Prinzipien des dogmatischen Systems.

1. Die Aufgabe dieses Paragraphen besteht darin, daß wir uns der Prinzipgemäßheit unserer Darstellung der Lehre vom Menschen rückblickend vergewissern. — Wir haben im Vorstehenden zunächst den natürlichen Boden kennen gelernt, der menschliches Wesen und Leben ermöglicht. Wir haben sodann die Eigenart des Menschen in seiner freien Personalität besprochen. Und wir haben schließlich die geschichtliche Entwicklung der Menschheit nach ihrer Art und ihrem Ziel zu verstehen gesucht. Bei alle dem leitete uns der Gesichtspunkt die Natur wie das menschliche Dasein als Geschöpf Gottes und als geeignetes Organ zur Verwirklichung der Gottesherrschaft zu verstehen. Alles, was wir über das Wesen der Natur wie über den geistigen Menschen und die sozialhistoriale Einheit der Menschheit ausgeführt haben, war mit Bewußtsein und konsequent der Idee der Gottesherrschaft untergeordnet. Daher haben wir den Menschen und die Menschheit, nicht aber die „Welt" als Gegenstand unseres Abschnittes bezeichnet. Daher haben wir aber auch die natur- und geschichtsphilosophischen Erwägungen, die wir anstellten, stets der in der Gotteslehre gefundenen Beziehung Gottes zu der Menschheit unterstellt. Wenn man im Hinblick auf unser Prinzip derartige Erwägungen als überflüssig erklären wollte, so würde man übersehen, daß ohne diesen Boden und diesen Hintergrund Mensch

und Menschheit uns wissenschaftlich unbegreiflich blieben und daß wir derartiger Hilfssätze bedürfen, wenn wir in der gegenwärtigen wissenschaftlichen Lage überhaupt verständlich machen wollen, wie die wissenschaftliche Betrachtung der Dogmatik ein Wirken Gottes in der Welt als Realität zu behaupten in der Lage ist. Aber nicht nur dies theoretische Interesse, sondern auch die praktische Aufgabe der Kirche den Gottesglauben dem modernen Menschen mit seiner Natur- und Geschichtserkenntnis zu deuten, erforderte solche Erörterungen, wie wir sie über Natur und Geschichte anzustellen uns veranlaßt gesehen haben. Demnach darf gesagt werden, daß die dargelegte Entwicklung prinzipgemäß gehalten war. Das hat sich uns im einzelnen immer wieder bestätigt und bewährt sich auch besonders durch den genaueren Zusammenhang unserer Lehre vom Menschen mit der Gotteslehre.

2. Zum anderen bedarf es des Nachweises, daß wir unsere Gedanken aus den legitimen Quellen der Dogmatik geschöpft haben. Wir haben uns fortwährend bemüht den Zusammenhang unserer Gedankenbildung mit dem urchristlichen und dem von diesem vorausgesetzten alttestamentlichen Verständnis im Auge zu behalten. Das bedeutet natürlich nicht, daß jeder Gedanke durch einen Bibelspruch belegt wird oder jede antike Auffassung der Natur oder der Geschichte, die sich in der Bibel findet, von uns reproduziert werden mußte. Vielmehr handelte es sich auch hier (vgl. S. 239) nur darum, daß die religiöse Grundanschauung, wie sie sich fortgesetzt der religiösen Erfahrung als Offenbarung erweist, auch in unseren im übrigen vielfach auf moderne Fragen bezogenen Gedanken abzugslos zum Ausdruck gelangte. Indem wir den Menschen als Geschöpf Gottes wie als sein Ebenbild erkannt haben und indem wir die Geschichte der Menschheit als von Gott zur Verwirklichung seines Reiches in den von ihm erwählten Geistern gewirkt verstanden haben, haben wir die Grundanschauung der Offenbarung von dem Menschen eingehalten. Daran wird nichts geändert durch die wissenschaftliche Notwendigkeit uns des modernen Denkapparates zur Verarbeitung des religiösen Stoffes zu bedienen, wie schon bemerkt wurde. Wenn man unter diesem Gesichtspunkt unsere theoretische Darstellung mit den praktisch religiösen biblischen Gedanken oder mit dem inneren Leben, das sich in diesen zeigt, so vergleicht, daß eine Gesamtanschauung

der anderen gegenübergestellt wird, so glauben wir auch in diesem Gedankenkomplex schrift- oder besser offenbarungsgemäß gelehrt zu haben. Das braucht hier nicht im einzelnen wieder dargelegt zu werden, da die Darstellung selbst an allen wichtigeren Punkten hierauf Bezug genommen hat.

Da die protestantische Kirchenlehre als Wahrheit nur gelten will, soweit sie mit der Offenbarung übereinkommt, befinden wir uns auch mit ihr im Einklang. Das schließt aber nicht aus (vgl. S. 295), daß wir an der wissenschaftlichen Fassung, die die Kirchenlehre empfangen hat, vielfach Kritik haben üben müssen. Teils waren die betreffenden Sätze inkonsequent und unklar, wie etwa in der Lehre von der menschlichen Persönlichkeit und deren Freiheit, teils ergingen sie sich in naiver Wiedergabe antiker volkstümlicher Anschauungen, wie etwa in der Schöpfungslehre, teils ermangelten sie der durch die modernen Fragestellungen erforderten schärferen gedanklichen Durchdringung des Stoffes, wie bei der Auffassung der Art und der Bedeutung des geschichtlichen Geschehens. Das waren Mängel, wie sie den theoretischen Gedanken der Menschen zu allen Zeiten anhaften und deren Verbesserung daher eine selbstverständliche Aufgabe der späteren Generationen ist. Das theoretische Verständnis des Christentums wie jeder Realität befindet sich im Zusammenhang mit der geistigen Gesamtanschauung beständig im Fluß und wer alte Mängel überwindet, fördert daher die Erkenntnis auch der Religion. Aber trotz der erwähnten und anderer theoretischer Differenzen mit der kirchlichen Überlieferung, sind wir zu dieser nirgends in einen ausschließenden oder prinzipiellen Gegensatz getreten, ohne daß es hierzu irgendwelcher die Konsequenz der Gedankenbildung störender apologetischer Vermittlungsversuche bedurft hätte. Wir haben die Differenzen weder verhüllt noch auch sie über den wirklichen Tatbestand hinaus gesteigert.

3. Endlich bedurfte es für den Beweis dogmatischer Sätze der Feststellung ihres logischen Zusammenhanges sowohl in sich als in dem Verhältnis zu sonstigen von dem Prinzip erforderten Gedanken. Bei ersterem handelt es sich um die logische Korrektheit der einzelnen Sätze. Bei dem anderen kommt in Betracht, ob die Gedanken vom Menschen, seiner Natur und Person, seiner Sozialität und Historialität untereinander überein-

stimmen und ob sie mit der Lehre von dem göttlichen Wesen und Wirken sich zu einer logischen Einheit zusammenfassen lassen. Hinsichtlich des ersteren mögen auch uns im Beweis hier und da logische Mißgriffe mituntergelaufen sein, trotzdem aber sind die Sätze als solche unzweifelhaft formal korrekt gebildet, wobei natürlich Voraussetzung die Anerkennung des Prinzips unserer Darstellung ist. Hinsichtlich der Stellung der Sätze in dem durch das Prinzip gegebenen Gesamtzusammenhang haben wir es mit logischen und dialektischen Schwierigkeiten ersten Ranges zu tun gehabt. So kam uns das Problem nach dem Verhältnis der göttlichen Allwirksamkeit zu dem Selbstleben der Kreatur, zumal der freien geistigen, erneut zu Bewußtsein. Wir haben der Versuchung beide Faktoren dadurch miteinander auszugleichen, daß man sie halbiert, widerstanden. Wir haben vielmehr gestrebt die göttliche Allmacht uneingeschränkt zu behaupten und dem Selbstleben der Kreatur gerecht zu werden, sofern dies sich in der besonderen Existenzweise des Raumes und der Zeit bewegt und sofern es bei den geistigen Wesen sich als ein Selbststand offenbart, der zu der Völligkeit geistiger Existenz gehört. Indem also Gott die raumzeitliche Welt und in ihr den freien Menschen als Mittel zu einem von ihm bestimmten Zweck allwirksam will, ist alles, was ist, Gottes Werk. Sofern aber die Kreatur als raumzeitliche durch die Bewegung ihrer Individuen und Teile eine Entwicklung durchläuft und sofern der Mensch an dieser Entwicklung vermöge von Selbstbestimmung beteiligt ist, kann von einer eigenartigen Selbsttätigkeit der Kreatur die Rede sein, die sich bei den geistigen Wesen vermöge der Personalität und des mit ihr gegebenen Selbststandes zu dem Bewußtsein der Freiheit steigert. In dieser Weise hat sich uns eine Lösung des alten Problems ergeben, die für die transzendentale Betrachtungsweise sowohl Allwirksamkeit wie Freiheit als real sicherstellt als auch beide logisch notwendig miteinander verknüpft. Indem die auf dem Wege einer transzendentalen Apperzeption volitiv-intuitiv erworbene religiöse Idee von dem allwirksamen Urwillen mit dem empirischen sinnlichen wie geistigen Weltbestand in Beziehung gesetzt werden mußte im Verfolg der dogmatischen Aufgabe (vgl. S. 282 f.), wurde es notwendig beide Faktoren in begriffliche Verstandesformen zu fassen. Daraus ergab sich das Problem, ob etwas schlechthin gewirkt

und zugleich selbstwirksam sein kann. Die Untersuchung dieses Problems mußte sich in rein logischen Formen bewegen, aber zugleich der phänomenologisch ermittelten Eigenart der beiden Faktoren entsprechen. Das heißt also, es mußte in acht behalten werden, daß der eine Faktor seinem Wesen nach als reiner Akt schlechthin allwirksam ist, während der andere Faktor zugleich aktiv und passiv ist und dadurch eine Sonderexistenz gegenüber dem anderen inne hat. Erst unter Zuhilfenahme dieser phänomenologischen Beobachtungen konnte die logische Formel eine endgültige Antwort auf das konkrete Problem erbringen. So kann diese Untersuchung zugleich als Probe der Verwendung unserer erkenntnistheoretischen Grundsätze gewürdigt werden.

Es sind eigentlich nur Sonderfragen innerhalb des Hauptproblems, die sonst in dem vorangegangenen Abschnitt logische Schwierigkeiten in dem Verhältnis zu dem Prinzip bereiteten. So war es bei der Frage nach der Notwendigkeit des natürlichen Geschehens am und im Menschen im Verhältnis zu seiner Geistigkeit und Freiheit. Ebenso schimmerte dies Problem durch bei der Erwägung der göttlichen Allwirksamkeit und dem Auf- und Abstieg der Geschichte. Und hierbei fällt insonderheit die Schwierigkeit auf, daß der ewige Wille zwar das geschichtliche Werden in seinem ganzen Umfang und zu einem besonderen Zweck will, aber zugleich diesen Zweck sich nur in einem Teil der Menschheit verwirklichen läßt, sodaß zwar alle ihm dienen müssen, aber nur wenige ihn erreichen. *Πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί* (Mt. 22, 14). Aber sobald man die Unerforschlichkeit des Urwillens, dessen Wollen eben nicht auf ein anderes logisch notwendiges Prinzip zurückgeführt werden kann, erwägt, erkennt man, daß die Lösung des Problems, vor der man steht, weder gegen die Beobachtung der wirklichen Menschen verstößt, noch auch als sinnlos und unmöglich und aus diesem Grunde als undogmatisch angesehen werden darf. Wollte man dawider die Liebe Gottes anführen, so kommt diese ja freilich in der freien Auslese Gottes und in deren konkreter Verwirklichung an den Erwählten zum Ausdruck. Die Frage, warum nicht gleichmäßig an allen Menschen, verbietet sich Gott gegenüber und wird zudem gegenstandslos angesichts der Tatsache der verschiedenartigen geistigen Entwicklung der Menschenwelt. Diese Tatsache verbunden mit der Allwirksamkeit Gottes

ist es ja gerade, die zu der Annahme der ewigen Prädestination der Menschengeschicke hinführt. Auch an diesem Punkte wird also nichts gelehrt, was aus dem logischen Zusammenhang der Gedanken herausfiele.

4. Nun können wir aber nicht behaupten, daß die von uns in diesem Lehrstück entwickelte Erkenntnis nach allen Richtungen hin den Eindruck der Abgeschlossenheit hervorbrächte. Das gilt zunächst von den philosophischen Gedanken, mit denen wir bei der Natur- wie bei der Geschichtsbetrachtung operiert haben. Daß die fortschreitende Erkenntnis der Natur neue Gesichtspunkte ergeben wird, ist ebenso wahrscheinlich wie daß durch den Eintritt neuer und charakteristischer Ereignisse in der Geschichte wir neue Erkenntnisse über ihre Epochen und Zeitalter empfangen werden, wie etwa hinsichtlich der Frage, in welcher historischen Epoche die Völker Europas oder auch die Gesamtgeschichte sich zur Zeit befinden und ob etwa diese und jene Entwicklungsreihe, die wir im Sinn unserer Theorie gedeutet haben, sich im weiteren Verlauf der Ereignisse nur als historische Episode erweisen wird. So wenig wir also den Optimismus der Geschichtsbetrachtung bei Hegel und den Positivisten oder bei Lotze und Wundt als definitive Erkenntnis anzuerkennen vermögen, so wenig wäre es ratsam sich der pessimistischen These Spenglers von dem über uns bereits hereingebrochenen „Untergang des Abendlandes“ mit Sicherheit anzuschließen. Bei alle dem wie auch bei unserer eigenen Auffassung handelt es sich doch nur um Hypothesen, die nur mit allem Vorbehalt zu benutzen sind, wie man wieder an den letzten kritischen Darstellungen der geschichtsphilosophischen Standpunkte durch Tröltsch und v. Below es sich eindrücklich machen kann. Aber auch bei voller Klarheit über die Ungewißheit dieser hypothetischen Erörterungen dürfte die vom Standpunkt der Religion her gegebene Geschichtsdeutung sich in ihren Grundzügen als probehaltig bewähren. Daß der Gang der Geschichte der Völker wie der Menschheit von Gott gewirkt ist, daß er sich als eine Hebung und Senkung der menschlichen Geistigkeit darstellt und daß diese Entwicklung der Verwirklichung der Gottesherrschaft in dem von Gott als Endziel gewollten Reiche reiner Geistigkeit in seinen Erwählten dient — das war es, worauf es in unserem Zusammenhang ankommt.

Aber noch drei Punkte müssen in dieser abschließenden Er-

örterung wiederum hervorgehoben werden. Es ist zunächst das Problem, welches die bösen Willen in der Welt angesichts der göttlichen Allwirksamkeit aufgeben. Wir sind mehrfach hierauf gestoßen, mußten aber die genauere Behandlung dem nächsten Lehrstück aufbehalten. Sodann aber hat uns die Erwägung des Universums an die Schranke jeder menschlichen und so auch der religiösen Erkenntnis in der Deutung der Natur gemahnt. Zwar ist die religiöse These unzweifelhaft zutreffend, die den ganzen Naturzusammenhang als Mittel für die Entfaltung der geistigen Welt ansieht. Aber es mußte angesichts der Unermeßlichkeit des Naturzusammenhanges als fraglich bezeichnet werden, ob diese geistige Welt nicht einen Umfang hat, der weit darüber hinausgreift, was wir nach der Erfahrung von ihr zu sagen wissen. Es erhob sich auf Grund der religiösen Gewißheit von der Bedeutung des Naturgeschehens für die Welt der Geister die Hypothese, daß diese sich über das gesamte Universum, und nicht nur über unsere Erde, erstrecke. Das heißt, wir stießen auf den uralten Gedanken, daß Geister, Engel und Dämonen das Universum beleben. Wir hatten keinen Anlaß diesem Gedanken weiter nachzugehen, da er für das religiöse Verhältnis belanglos ist. Wir hatten aber auch keine Möglichkeit diese spekulative Hypothese, für die sich mancherlei Gründe anführen ließen, über eine gewisse Wahrscheinlichkeit hinaus mit spekulativen oder religiösen Gründen zur Denknotwendigkeit zu erheben. Auch mit ihr werden wir dort, wo vom Bösen zu reden ist, uns nochmals befassen müssen. — Endlich hat sich uns, drittens, aus der Erwägung, daß der Wille Gottes in diesem Weltlauf nur in einem Teil der aus ihm hervorgegangenen Geisterwelt seinen Zweck erreicht, eine weitere spekulative Hypothese ergeben, daß nämlich der absolute Geist in den Geistern, in denen er während ihres Erdenwandels nicht zum Durchbruch gekommen ist, sich in der überempirischen Sphäre offenbaren wird. Nur so scheint das unendliche Ringen der Geister in der Geschichte einen Sinn zu empfangen. Aber wieder ist es nur eine mögliche und vielleicht wahrscheinliche Konsequenz, die sich uns aufdrängt, ohne daß von einer strengen Denknotwendigkeit die Rede sein könnte. Vom Standpunkt der Religion oder auch der ewigen Erwählung her ist übrigens gegen diese Hypothese kein Widerspruch zu erheben. Der Gedanke

der Prädestination hat seinen Spielraum in dem Erdenleben und findet in diesem seine Bestätigung. So sehr er also zur Klärung der Verschiedenheit der religiösen Stellung der Menschen während dieses dient, so wenig schließt er ein Fortwirken des absoluten Geistes in jenseitigen Zuständen an der Geisterwelt aus.

Wir haben also nicht alle Probleme, die uns begegneten lösen können. Wir haben aber trotzdem eine zusammenhängende Erkenntnis von der Menschenwelt, wie sie von der Gottesherrschaft geleitet wird, zu gewinnen vermocht.

5. Wie in dem entsprechenden Paragraphen (§ 19) des ersten Teiles wir die christliche Gottesanschauung schließlich durch Gegenüberstellung der ihr widersprechenden Gottesbegriffe beleuchtet haben, so wollen wir es auch jetzt in bezug auf die christliche Auffassung von der Welt tun. Diese Auffassung setzte sich aus folgenden Elementen zusammen. Die Welt besteht aus Stoffen und Kräften, welche die Möglichkeit der wirklichen Welt darstellen. Sie sind dreifach abgestuft in den Systemen des Mechanismus, der Vitalität und der Spiritualität. Jedes dieser Systeme bietet dem nächstfolgenden die Möglichkeit des Bestandes, wobei aber jedes von ihnen ein eigenes aus dem vorigen nicht ableitbares Prinzip seiner Sonderexistenz hat (vgl. S. 461). Indem nun die diesen Systemen immanenten Kräfte in Wechselwirkung zueinander treten und diese fortsetzen, wird die Welt zur wirklichen Welt, denn so entstehen in sich zusammenhängende Kräftekomplexe, lebendige Wesen mit ihren Individuen und Arten sowie geistige Wesen mit ihrer Personalität und der sozialen und geschichtlichen Verbindung der Personen. Es sind in Raum und Zeit auf Grund von Wechselwirkung sich vollziehende Werdeprozesse, die so zustande kommen. Nun ist diese Wechselwirkung aber nur in dem ersten Naturreich eine ausschließlich mechanische, sodaß sie sich nur vermöge der mechanischen Gesetze vollzieht. In den beiden anderen Reichen ist dagegen eine Zielstrebigkeit wirksam, die den Werdeprozeß der Individuen wie der Gattung teleologisch bestimmt. Es wohnt also den Individuen wie den Gattungen von vornherein eine natürliche Tendenz ein etwas zu werden. Diese Tendenz wird in dem Maße zur konkreten Wirklichkeit als sie in der aktiven und passiven Wechselbeziehung zu den mit ihr in Berührung tretenden Kräften eine Förderung zu ihrer Erweiterung und Vertiefung empfängt. Ver-

möge dieser Tendenz suchen also die Individuen wie die Gattungen „instinktiv" nach derartigen ihrer Zielstrebigkeit entsprechenden fördernden Elementen außerhalb ihrer selbst. Was wir als Instinkt bezeichnen, ist also nichts anderes als die Auswirkung der ihnen immanenten Zielstrebigkeit oder der natürliche Trieb in der Wechselwirkung mit dem anderen das zu werden, wozu ihre Anlage sie bestimmt und das zu meiden, was dieser Bestimmung widerspricht. Wir denken dabei beispielsweise an den Alimentations- und Sexualtrieb, an das Meiden schädlicher und das Suchen nützlicher Nahrung und sonstiger Lebensbedingungen. Nicht minder aber an den Trieb des Geistes Erkenntnis zu gewinnen und sich praktisch zu betätigen, an die soziale Verbindung mit anderen Individuen derselben Gattung usw. Da nun das Individuum durch eine derartige ihm gemäße und es daher fördernde Berührung mit seiner Umwelt das wird, wozu die es leitende Teleologie es bestimmt, wird es nicht nur diese Berührung fortdauernd suchen, sondern wird es auch durch sie eine Verstärkung und Vertiefung seiner Lebenstendenz und dadurch eine höhere Ausbildung seines Wesens erreichen. Sofern aber der so erreichte günstige Lebensstand — dasselbe gilt auch von dem ungünstigen — sich auf die Nachkommenschaft physisch fortpflanzt, führt die bezeichnete bestimmungsmäßige Stärkung des Individuums allmählich auch zu einer Erhöhung der Gattung. Das Gleiche gilt aber auch auf geistigem Gebiet, da auch das geschichtliche Kulturerbe objektiven Geistes sich forterhält und die Familien und Völker hierdurch in ihrer Geistigkeit gefördert werden. Auch auf dem Gebiet der Religionsgeschichte begegnete uns dieselbe Erscheinung. Wenn die religiöse Anlage des Menschen auf die ihr entsprechende Offenbarung der Gottheit stößt, so wird sie vertieft und gestärkt und dadurch fähig das Wesen des Göttlichen in einer diesem immer mehr entsprechenden Weise zu erfassen (vgl. S. 71f.). Wie hier so erschließt sich überhaupt die innere Zielstrebigkeit durch die Berührung mit dem ihr entsprechenden Objekt und wird hierdurch zu voller Aneignung des Objektes und damit zugleich zur vollen Entfaltung des eigenen Wesens befähigt. Wie das von dem Individuum gilt, so nicht minder von der ganzen Gattung, wie schon bemerkt wurde.

Diesen die Individuen wie die Gattung ihrer Art gemäß fort-

bildenden Prozeß nennen wir Entwicklung. Dieser Begriff ist ein wesentliches Mittel zum Verständnis der Vorgänge in Natur und Geschichte. Die Dogmatik kann daher nicht auf ihn verzichten. Der Mißbrauch, der eine Weile über mit diesem Begriff getrieben wurde, nötigt aber allerdings zu einer genauen Abgrenzung seiner Tragweite. Die Möglichkeit zur Entwicklung des Individuums ist also gegeben durch die ihm immanente Zielstrebigkeit sowie durch die Anlage zu einer dieser Zielstrebigkeit entsprechenden Wechselwirkung mit anderem. Zur Entwicklung der Gattungen ist noch die Erblichkeit der Merkmale der Individuen hinzuzunehmen. Beiden gemeinsam ist die Voraussetzung der Zeit als der Möglichkeit einer Dauer der Beziehungen zwischen Objekt und Subjekt. Diese Möglichkeit verwirklicht sich dann in der Wechselwirkung der Subjekte mit den ihnen gemäßen Objekten. Hieraus folgt, daß von einer Entwicklung nur bei lebendigen Organismen die Rede sein kann, denn nur diesen eignet immanente Zielstrebigkeit zugleich mit der Fähigkeit dieser entsprechend die Beziehung zu den Objekten zu gestalten. Es ist also freilich Wechselwirkung, wenn ein Körper auf den anderen stößt und ihn zerschmettert oder seine Bewegungsrichtung ändert. Aber von einer Entwicklung kann hierbei keinesfalls die Rede sein, da nur äußere mechanische Gesetze die Beziehung der beiden Körper bedingen, nicht aber eine beiden oder doch einem von ihnen unveräußerliche Tendenz das eine zur eigenen Entfaltung zu brauchen und das andere als dieser schädlich zu meiden. Aus diesem Kontakt der Zielstrebigkeit des Lebendigen mit den es umgebenden Objekten geht also die Entwicklung hervor. Sie kann günstig sein und ungünstig je nachdem, wie das Objekt der Zielstrebigkeit des Subjektes entspricht. So kommt es zu Fortschritt, Stillstand oder Rückschritt des Individuums und der Gattung. Aber alle Entwicklung hat ihre Schranke an der Möglichkeit, wie sie von der Zielstrebigkeit, der erreichbaren Wechselwirkung und der Zeitdauer dargestellt wird. Jenseits dieser empirischen Schranken liegt die Unmöglichkeit oder das, was nicht verwirklicht werden kann.

Das ist es um den Entwicklungsgedanken. Er bezieht sich also auf das physisch wie das geistig Lebendige und er stellt Maß wie Art dessen dar, was unter den angegebenen Bedingungen

aus diesem werden kann und eventuell wirklich wird. Die Gesamtheit der Entwicklungsprozesse, die unter sich wieder in mannigfachem Zusammenhang stehen, ist also das Werden oder Sein der Welt. Für die religiöse Betrachtung ist nun aber dieser Gesamtprozeß eine Wirkung des göttlichen Willens, welcher sowohl die Möglichkeit des Werdens als auch seine Verwirklichung durch die Wechselwirkung der ihm zu Trägern dienenden lebendigen Kräfte bewirkt. Wie also der göttliche Wille die Gesamtheit der Bedingungen des Werdens setzt, so verwirklicht er es auch durch Vermittlung der Wechselwirkung seiner Träger und läßt dadurch die mögliche Entwicklung der einzelnen Individuen und ihrer Gattungen zur Wirklichkeit werden (vgl. S. 462 f.). Diese Auffassung erklärt also nicht nur die Möglichkeit des Lebendigen, sondern auch die Wirklichkeit seiner Bewegung als eines teleologischen Prozesses. Hierdurch findet nicht bloß das religiöse Bewußtsein von der göttlichen Allwirksamkeit Befriedigung, sondern es wird auch dem rein rationalen Bedürfnis nach der Ursache der Weltbewegung entsprochen. Das heißt, es wird ein allbestimmendes vernünftiges Prinzip als die Ursache der teleologischen Weltbewegung angenommen. Für die rein wissenschaftliche Betrachtung ist dies Prinzip ein bloßes Vernunftpostulat, für die religiöse Auffassung ist es dagegen eine erlebte Realität. Die Religion enthält also die Überzeugung von der Wirklichkeit eines absoluten geistigen Willens, der fähig ist das zu leisten, was die Wissenschaft zur Aufstellung ihres Postulates treibt. In diesem Sinn ist es also nicht nur eine religiöse Behauptung, wenn die Theologie die Weltentwicklung als von Gott gewirkt betrachtet, sondern es ist eine Erkenntnis, welche einem rationalen Postulat der Wissenschaft, die mit ihren Mitteln nie über die hypothetische Möglichkeit Gottes hinauskommt, entspricht (vgl. S. 280. 302). Die Theologie akzeptiert also das Entwicklungsprinzip, sofern es empirisch gesichert ist, in seinem vollen Umfang als Schlüssel zum Verständnis des Werdens der Welt, aber sie sieht das Prinzip sowohl nach Seiten der von ihm gesetzten Möglichkeit wie nach Seiten seiner Verwirklichung als Ausdruck des sich in dieser wie jener realisierenden ewigen Urwillens an. Sie kann sich hierfür nicht nur auf die religiöse Gewißheit, sondern auch auf die rationale Notwendigkeit der Existenz eines derartigen Urprinzips aller Bewegung berufen.

6. Hier liegt nun aber der Punkt, an dem die natürliche und die religiöse Anschauung von der Welt auseinandergehen. Beide sind einig in der Annahme einer empirisch nachweisbaren Entwicklung oder der Welt als eines raumzeitlichen Werdeprozesses. Sie differieren aber in der Feststellung des bestimmenden Prinzips dieser Bewegung. Die Frage ist nun, was denn die Natur- und Geschichtsphilosophie an die Stelle des göttlichen Bewegungsprinzips setzen wollen. Blieben sie im Hinblick auf ihre Mittel bei einem Ignoramus stehen, so wäre dawider vom religiösen Standpunkt aus nicht viel einzuwenden. Aber indem sie die Welt als ein in sich geschlossenes und alles umfassendes System ansehen, sind sie genötigt auch ihrerseits ein Prinzip der Weltbewegung aufzustellen. Das heißt aber, daß sie das allwirksame Prinzip als mit der Welt an sich identisch annehmen müssen (vgl. S. 442 f.). Dies kann nun entweder so geschehen, daß man die dem Weltwerden zugrunde liegende Möglichkeit als Prinzip der wirklichen Welt betrachtet oder so, daß man eine die Möglichkeit der Welt in Wirklichkeit verwandelnde Aktivität zum Weltprinzip macht (vgl. S. 439 f.). Ersteres kann so geschehen, daß man einen Urgrund annimmt, in dem Geist und Materie zunächst ungeschieden in eins sind, aus welchem dann durch Differenzierung beider die wirkliche Welt hervorgeht (Schelling, Hartmann) oder so, daß man die Materie als das die Möglichkeit alles wirklich Werdenden befassendes Prinzip betrachtet, aus welchem dann durch „Entwicklung“ die wirkliche Welt mit der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen wird. — Dem steht gegenüber die andere Anschauung, welche die gesamte Welt als den Stoff ansieht, aus welchem der denkende Geist als schöpferisches Prinzip die wirkliche Welt als ein System von Ideen hervorgehen läßt, was sich in der Entwicklung des Geistes vollzieht (Hegel). In dem einen Fall ist also das beherrschende Prinzip die natürliche Möglichkeit, die der Realgrund der Wirklichkeit sein soll; in dem anderen Fall ist der Geist der Menschheit das ewig wirkliche Prinzip, das aus der Naturmöglichkeit die wirkliche Welt erschafft. In beiden Fällen vollzieht sich aber der Übergang von dem Möglichen zum Wirklichen durch die Entwicklung. In dem ersten Fall wird aber die Entwicklung von der Natur bewirkt und hat zu ihrem letzten Resultat den Geist, in dem zweiten Fall dagegen vollzieht der Geist die Entwicklung

und hat zum Resultat die Ideen von der Welt. Dort entwickelt sich also Natur zum Geist, hier entwickelt Geist die Natur zu einer geistigen Welt. Dort ist die Natur oder die Möglichkeit das Absolute, aus dem die Wirklichkeit hervorgeht; hier ist der Geist das Absolute, das die Naturmöglichkeit zur Wirklichkeit macht. So verschieden diese beiden Betrachtungsweisen sind, so haben sie doch der religiösen Anschauung gegenüber das Gemeinsame, daß sie den Geist, er sei nun Produkt oder Produzent der Entwicklung der wirklichen Welt, als etwas schlechthin Weltimmanentes fassen. Es gibt nichts außer der Welt. Sie als Einheit ist also das von Ewigkeit her seiende Absolute.

Gegen beide Konstruktionen erheben sich aber vom rein logischen Standpunkt her unüberwindliche Bedenken. Wir wollen das zunächst in bezug auf die materialistische Betrachtungsweise zeigen. Indem nach dieser aus den von urher seienden Stoffen und Energien die drei Naturreiche hervorgehen sollen, wobei eines aus dem anderen durch „Entwicklung" wird, bewegt sich die Betrachtung in rein dogmatischen Behauptungen, die jeder empirischen Begründung entbehren und immer noch unter dem Bann einer gewissen Platzfurcht vor dem biblischen Schöpfungsbericht stehen. Es ist zunächst also eine leere Petitio principii, wenn man um des erstrebten Monismus willen, die Naturreiche ohne jeden empirischen Beweis nach mechanischen Gesetzen auseinander entstehen läßt (vgl. S. 461 f.). Wenn man nun aber auch die abstrakte Möglichkeit einer derartigen Entwicklung zugestehen wollte, so ist durchaus kein Grund zu finden, warum die durch den mechanischen Zusammenhang bewirkten Bewegungen in der Richtung auf Hervorbringung von Leben und Geist wirksam werden. Weder kann nämlich in einem mechanischen Zusammenhang an irgendeine teleologische Bewegung im eigentlichen Sinn gedacht werden, noch kann eben aus diesem Grunde in dem Urmechanismus die Zielstrebigkeit zur Lebendigkeit enthalten gewesen sein. Dann ist aber nach dem früher Gesagten auch jede Entwicklung für dieses mechanische System ausgeschlossen. Soll nun aber doch Entwicklung irgendwie eingetreten sein, so könnte dies nur als Wunder verstanden werden. Da hiervon abgesehen werden muß, so bleibt nur der Zufall übrig. Nun bezeichnen wir aber einen Vorgang als zufällig, wenn er uns überraschend eintritt, sofern seine näheren oder weiteren Ursachen uns unbe-

kannt sind. Wird also behauptet, daß zufällig irgendwie das Lebendige und mit ihm die Möglichkeit von Entwicklung in den Urmechanismus gekommen sei, so bedeutet das nichts anderes als daß man hierüber nichts zu sagen weiß, aber plötzlich ein Moment aufsteigen läßt, das an und für sich durch den es umgebenden Zusammenhang nicht erfordert ist. Wollte man aber sagen, daß in dem Mechanismus selbst dies Moment enthalten sei, so würde man dies neue Moment aus einer Umgebung hervorgehen lassen, die es nicht nur nicht ermöglicht, sondern geradezu ausschließt. Damit ist aber erwiesen, daß die Konstruktion der wirklichen Welt als eines Entwicklungsproduktes aus dem Urmechanismus unmöglich ist. Der entscheidende Begriff der Entwicklung kann nämlich in der Weltmöglichkeit, wie man sie sich dort vorstellt, nicht enthalten sein, wie wir gezeigt haben. Nach dem monistischen Materialismus ist also die wirkliche Welt nicht möglich, weil hier die Weltmöglichkeit notwendig ohne die Entwicklungsmöglichkeit gedacht werden muß. Ist nun aber die wirkliche Welt nach diesen Voraussetzungen nicht möglich, so kann auch die dort gedachte mögliche Welt nicht wirklich, sondern nur eine verfehlte logische Konstruktion sein. Das Mögliche kann nämlich nur dann als existent gedacht werden, wenn es unter gewissen Bedingungen etwas für sich Seiendes oder Wirkliches werden kann. Sind aber diese Bedingungen nicht möglich, so kann auch das Mögliche nicht als vorhanden gedacht werden. So verhält es sich aber in dem vorliegenden Fall. Die ganze Konstruktion ist somit ein bloßes Phantasiegebilde, das weder die Existenz der Möglichkeit der wirklichen Welt noch auch der Wirklichkeit der möglichen Welt erklärt. Diese „Weltanschauung“ hat also, wissenschaftlich betrachtet, keinen höheren Wert als die Spekulationen der Neuplatoniker und Gnostiker über die Weltentstehung.

Etwas anders verhält sich die Sache bei der Annahme, daß die mögliche Welt in einer ursprünglichen Identität von Geist und Materie bestehe. Hier könnte nämlich der Geist möglicherweise als Entwicklungsprinzip auftreten. Nun ist aber eine solche Identität von Geist und Materie, wie sie hier angenommen wird, ein unvollziehbarer Gedanke, da Geist und Materie der Empirie nach in einem Verhältnis der Wechselwirkung zueinander stehen, also keinesfalls als identisch miteinander vorgestellt werden können.

Der Geist als mit der Materie identisch könnte also nur als eine Abart der Materie gedacht werden, dann aber müßte er wie diese dem Mechanismus unterfallen und es könnte wiederum in ihm dies Entwicklungsprinzip nicht angenommen werden. So führt auch diese Theorie zu keinem denkbaren Gedanken von der Entstehung der wirklichen Welt.

Dann bleibt nur die Möglichkeit seinen Ausgang zu nehmen von dem wirksamen Geistprinzip und dies als die Tendenz auf Entwicklung hinzustellen. Der Geist bildet sich also allmählich im Kontakt mit der materiellen Welt ein System von Begriffen. Die so entstehende Anschauung von der Welt ist demnach die wirkliche Welt, der die Materie als die mögliche Welt gegenübersteht. Aber die dem Denken immanente Zielstrebigkeit erklärt zwar, daß unsere Begriffe von der Welt auf dem Wege der Entwicklung zustande kommen, nicht aber, daß diese Entwicklung sich auch objektiv in der außer uns seienden Welt realisiert. Wird aber letzteres behauptet, so geschieht das auf Grund der erschlichenen Voraussetzung, daß auch in der Außenwelt eine unserer Gedankenentwicklung korrespondierende Entwicklung vorhanden ist. Wollte man dies damit begründen, daß in dem Transzendentalismus doch die Denknotwendigkeit der Erweis objektiver Realität ist, so muß demgegenüber daran erinnert werden, daß diese Regel nur dann gilt, wenn dem Denken ein empirischer Stoff von außen her gegeben ist, unter dessen Eindruck und diesem entsprechend das Denken die ihm eigentümlichen Kategorien in Anwendung bringt. Wenn also das Denken die Notwendigkeit der Weltentwicklung ansetzt, so geschieht das nur und ist nur insofern berechtigt, als es aus der empirischen Wahrnehmung einen Anlaß hierzu erhält. Nur sofern also in der empirischen Welt etwas vorhanden ist, das in dem Denken nach der Kategorie der Entwicklung verlangt, ist es berechtigt zu urteilen: weil wir Entwicklung denken müssen, ist Entwicklung. Dann ist es aber notwendig in den objektiven Vorgängen der Welt eine zielstrebige Bewegung anzunehmen, die die denkende Betrachtung als Entwicklung anzusehen genötigt ist. Hiermit ist aber die von uns erkannte Lücke in der vorliegenden Konstruktion abermals in Sicht getreten.

7. Es hat sich uns gezeigt, daß der Begriff der Entwicklung freilich ein notwendiger Faktor zum Verständnis der Welt ist,

daß in dem materialistischen wie idealistischen System die Wirklichkeit der Entwicklung zwar vorausgesetzt wird, aber diese Voraussetzung zu dem System in Widerspruch steht. Man könnte nun etwa den Pantheismus zu Hilfe rufen und in der Allgottheit die Ursache der Entwicklungstendenz in Natur und Geschichte finden. Nun ist aber die Gottheit des Pantheismus als Realität nur vorstellbar, sofern sie die Einheit des innerweltlichen Menschengeistes ist. Wir kämen also auf diesem Wege nur zu der Hegelschen Auffassung der subjektiven Wirklichkeit der Entwicklung, denn es ist schlechterdings sinnlos die Gesamtheit menschlicher Geistigkeit als die Wirkursache der natürlichen Entwicklung anzusehen. Jeder Versuch aber außermenschlichen Geist anzunehmen ist vom Standpunkt des Pantheismus her unmöglich, da er nur das geschlossene Weltsystem als wirklich anerkennt und es in diesem keine andere Geistigkeit als die menschliche gibt. Es ist also nur eine uneigentliche Redeweise, die den großen Eindruck des Naturgeschehens wiedergeben soll, wenn man auf diesem Standpunkt von einem Geist des Weltalls oder Ähnlichem redet. Sofern aber der Pantheismus hiermit Ernst machen wollte und außer- oder überweltlichen Geist im eigentlichen Sinn anerkännte, wäre er nicht mehr Pantheismus sondern Theismus. — Wir werden also unser Resultat dahin formulieren dürfen, daß die Entwicklung eine objektiv reale Ordnung in dem Weltsystem ist. Sie ist möglich, sofern der organischen Welt die Zielstrebigkeit und die Fähigkeit ihre Glieder aufeinander wirken zu lassen, einwohnt und ihr in der Zeit die objektive Möglichkeit der Dauer gegeben ist. Sie wird wirklich, sofern die entwicklungsfähigen lebendigen Wesen in Wechselwirkung mit dem anderen in der Welt mit Einschluß des Mechanismus treten. Diese Entwicklung erstreckt sich auf die lebendige Welt mit Einschluß der Geisterwelt und zieht, wie gesagt, auch die mechanische Bewegung der Natur in ihren Dienst. Man kann nun diese teleologische Ordnung annehmen, die sich auf die Individuen wie auf die Gattungen, auf das sinnliche wie das geistige Leben erstreckt, die sowohl die objektive Welt wie das subjektive Denken bestimmt, man kann sie annehmen, ohne sie erklären zu können, einfach als ein „Gegebenes", das freilich zu der Gesamtauffassung in Widerspruch steht. Dabei muß noch hervorgehoben werden, daß die durch den Begriff der Entwicklung festgestellte Teleologie

des Weltgeschehens eine sehr viel breitere und festere Basis darstellt als die gelegentlichen Konstatierungen von Zweckmäßigkeiten in Natur und Geschichte, mit denen der teleologische Gottesbeweis zu operieren pflegt (vgl. S. 304). Das Problem wird also durch Einführung des Entwicklungsgedankens weit faßbarer und dringender als in der Weltbetrachtung der alten Welt. Trotzdem mußte es sowohl vom materialistischen wie vom idealistischen Standort her als unlösbar bezeichnet werden.

Dieser Lösung, die eben keine Lösung ist, steht die christlich-theistische gegenüber. Sie läßt die teleologische Ordnung der Welt, die aus innerweltlichen Gründen schlechterdings nicht erklärt werden konnte, von dem allwirksamen überweltlichen Geist oder Gott gesetzt sein, und zwar so, daß Gott sowohl die Möglichkeit einer werdenden Welt von Ewigkeit her gewollt und ihre Verwirklichung in der Zeit durch die ihren Individuen wie Gattungen anerschaffene Zielstrebigkeit und wechselseitige Beziehung verwirklicht gemäß seinem ewigen Willen, daß eine in der Zeit werdende Welt sich gemäß seinem ewigen Zwecke, dem sie unterstellt ist, entwickle. In diesem Gedankengefüge liegt nichts, was der empirischen Anschauung von der Welt und der verstandesmäßigen Analyse derselben widerspräche. Vielmehr ist die Möglichkeit wie die Wirklichkeit der Entwicklung in der Welt restlos erklärt. Dabei ist natürlich nicht an eine empirische Erklärung alles Einzelnen und Kleinen, die überhaupt unerreichbar bleibt, zu denken. Es handelt sich nur um ein Verständnis des großen Ganges von Natur und Geschichte. Aber wiederum darf hier nicht vergessen werden, daß wir nicht etwa einen Beweis für das Dasein Gottes führen wollen, in dem Sinn, daß wir Sein und Art des göttlichen Wesens aus der Beschaffenheit der Welt und ihrer Entwicklung logisch herzuleiten trachten. Wie früher gesagt, ist unser Gedanke nur der, daß wir den aus der religiösen Intuition uns gewissen Gottesgedanken an diesem Punkte als Voraussetzung des Weltzusammenhanges anzuwenden versuchen und dabei erkennen, daß eine Lücke, die in der Weltbetrachtung des rationalen Denkens vorhanden ist, sich bei Zuhilfenahme der uns durch andere Mittel gesicherten Gottesidee schließt, ohne daß dabei irgendwelche Widersprüche zwischen der religiösen und rationalen Erkenntnis eintreten. Es liegt hier also wieder ein Beleg dafür vor, daß die religiösen mit den Verstandesbegriffen

kommensurabel sind und daß die rein verständige Weltbetrachtung nicht zu einem in sich geschlossenen System gelangt ohne Verwertung der ihr von der Religion dargebotenen Idee des überweltlichen allwirksamen Geistes (vgl. S. 280 f.).

Damit ist der Gegensatz zwischen der religiösen und der rationalen Auffassung der Welt festgestellt. Es ist keineswegs der Gegensatz zwischen Unverstand und Verstand, sondern es ist der Gegensatz einer Weltanschauung, die das Geschehen in der Welt von der unmittelbar erlebten Idee Gottes aus begreift und einer Weltanschauung, die keine Realität außerhalb des natürlichen Weltzusammenhanges anerkennt und daher über den Sinn und Zweck der Welt keine Auskunft zu geben vermag. Die religiöse Anschauung hat dabei keinen Grund der empirischen Erforschung der Natur oder der Geschichte in den Arm zu fallen. Sie verwertet deren Resultate vielmehr dankbar und bezeugt diesen Dank dadurch, daß sie dem Weltbild einen seine Einheit sichernden Abschluß in der Gottesidee hinzufügt. Die religiöse Anschauung wird also durch den Fortschritt der Wissenschaften in keiner Weise behindert. Vielmehr dienen diese ihr nur zur Bestätigung des Waltens des überweltlichen Geistes in dieser Welt. Daher vermag sie dauernd der Welt und der Wissenschaft eine einheitliche Weltanschauung darzubieten, die dem tiefsten Bedarf des Menschengeistes entspricht. Sie hat die ewige Wahrheit erfaßt, die sich als wahr behauptet, auch wenn die Wahrheiten der wissenschaftlichen Erkenntnis im Laufe der Entwicklung wachsen und wechseln.

G. Pätz'sche Buchdr. Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.

Luther 169. 177. 309. 40

